

ΔΟΞΑ

ETUDES PHILOSOPHIQUES

16

Budapest

DOXA

ETUDES PHILOSOPHIQUES

16

*Institut de Philosophie
Académie des Sciences de Hongrie*

Budapest

DOXA 16

1989

Sous la direction de

János Kelemen

Rédaction:

Balázs Dajka et Tamás Tóth

c Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences des
Hongrie

Directeur et responsable de la publication: László Sziklai

Hozott anyagról sokszorosítva

8918909 MTA Sokszorosító, Budapest. F. v.: dr. Héczey Lászlóné

TABLE DES MATIERES

AVIS AU LECTEUR	5
-----------------	---

E T U D E S

LUDASSY, MÁRIA: LIBERALISME CONTRE DEMOCRATIE?	7
TÓTH, TAMÁS: LA REVOLUTION BOURGEOISE EN OCCIDENT	23
TORDAI, ZÁDOR: LA CULTURE DES AUTRES	61

I N T E R V I E W S

ARON, RAYMOND: QUI EST DONC LE PRINCE?	79
BOURDIEU, PIERRE: LE PARADOXE DU SOCIOLOGUE	95

E N Q U E T E

QUATRE PHILOSOPHES PARLENT DE L'INFLUENCE EXERCEE
SUR EUX PAR GEORGES LUKÁCS:

NICOLAE TERTULIAN	109
WOLFGANG HARICH	117
RÜDIGER DANNEMANN	123
RAINER ROCHLITZ	127

NOS AUTRES NUMEROS	132
A PARAITRE	137
AVIS A NOS COLLABORATEURS	138

AVIS AU LECTEUR

Nous avons le plaisir de présenter à nos Lecteurs le premier numéro de "Doxa" composé essentiellement d'études en français, et nous leur souhaitons la bienvenue parmi ceux qui connaissaient déjà notre revue, dans l'espoir de nous en faire de nouveaux amis.

"Doxa", la revue internationale de l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de Hongrie, paraît à intervalles variables deux ou trois fois par an, dans le but de traduire l'ouverture sur le monde des philosophes hongrois et de faire connaître internationalement leurs travaux.

Nous publions alternativement des numéros entièrement rédigés dans une langue étrangère bien définie et des numéros en plusieurs langues. (Voir à partir de la page 132 le sommaire de ceux qui sont déjà parus et celui du prochain numéro).

Mais notre revue, comme on pourra en juger par le présent numéro, fait aussi volontiers place à des textes qui lui sont envoyés de différents pays (on trouvera en page 138 les modalités d'une telle collaboration), et nous serions aussi heureux de connaître l'avis de nos Lecteurs sur "Doxa" et leurs éventuelles suggestions.

La Rédaction

LIBERALISME CONTRE DEMOCRATIE?

(L'idéal de la démocratie représentative à l'anglaise et de la démocratie directe en France entre 1730-1830)

Mària Ludassy

Depuis *Les lettres philosophiques* (ou *anglaises*) de Voltaire (1733) jusqu'à *L'esprit des lois* de Montesquieu (1748), les philosophes des Lumières françaises ne cessèrent d'admirer la Constitution anglaise, la tolérance religieuse et la liberté de la presse en Angleterre. Car bien que ce fût jugé absurde par la justice de la Raison, l'inquisition de Toulouse envoyait encore au supplice des huguenots pour cause de blasphème, et la *lettre de cachet* prenait ses victimes dans toutes les couches sociales. De cette perspective, la liberté anglaise semblait le *nec plus ultra* des possibilités d'émancipation humaine: Voltaire souligna qu'elle donnait la possibilité de choisir entre trente religions à son goût; Montesquieu en loua l'indépendance par rapport à la justice.

Ce n'est pas seulement dans le cas des religions qu'un certain pluralisme était offert au citoyen anglais: il en allait de même dans le domaine de la politique, tandis qu'en France, les lois menaçaient de mort les auteurs des écrits manquant de respect envers le pouvoir politique ou religieux (*Les Loix anciennes de France*, XXII. 273.) A vrai dire, l'*establishment* anglais non plus ne tolérerait pas l'irrespect des journalistes à l'égard du gouvernement: les critiques insolents du pouvoir étaient menacés du pilori quand ce n'était pas du gibet. Mais la victime de la répression pouvait dicter même dans cette position inconfortable son nouvel article, et ainsi mettre moralement au pilori le pouvoir mettant ses critiques au pilori physiquement, et cet article pouvait paraître, *sans censure préalable*, le lendemain même dans les journaux de l'opposition légale.

Ceux qui, vivant dans la réalité anglaise, connaissaient mieux cette réalité, ne comprenaient pas clairement son idéali-
sation inconditionnée en France. P.e.x. *Hume*, qui voyait l'into-
lérance religieuse des puritains d'Ecosse, la haine des Anglais
pour les Ecossais, la corruption des députés, etc., s'était
étonné d'être salué par ses amis français comme le représentant
de la liberté illimitée des Anglais, lui qui connaissait trop
bien les limites de la liberté anglaise. Cependant, la primauté
de la société civile sur l'Etat politique (même si cette société
était moins tolérante envers l'athéisme que la haute société
française), la primauté du pouvoir législatif sur le pouvoir
exécutif (malgré la corruption des députés) et, *last but not
least*, l'indépendance du jury (malgré les *justizismord*), c'est-à-
dire les principes du libéralisme classique formant le fond de
la Constitution anglaise dans l'interprétation de Montesquieu
et constituant un vif contraste avec le despotisme politique
de l'absolutisme royal et avec le monopole idéologique de l'Eglise
catholique, étaient considérés comme idéaux par la première
génération des philosophes. Ce n'est que la seconde génération
qui rejeta avec une véhémence plébéienne l'idéal de la politique
libérale d'après les *Two Treatises on Civil Government* de *Locke*
pour emprunter quelquefois des attributs de l'Etat omnipotent
au *Leviathan* de *Hobbes* pour l'édification de l'idéal de la
démocratie directe.

UNE DEMOCRATIE ANTILIBERALE: Les articles de l'*Encyclopédie*
décrivant le travail de l'artisan (surtout les apothéoses de la
création manuelle de Diderot) surpassèrent indirectement la con-
ception de la liberté quelque peu élitiste de la constitution
politique de l'Angleterre. Mais les écrits évoquant la dignité
humaine des artisans, l'autonomie du travail créateur, n'impli-
quaient pas une confrontation *directe* avec la conception dite
aristocratique d'une liberté purement politique: c'est fonda-
mentalement *dans une autre sphère de la vie sociale qu'ils*
exigèrent davantage, une démocratie plus directe que la démocra-
tie représentative. Cette branche de la pensée sociale des Lu-
mières amène à l'idée de la libération du travail, l'idée-force
des utopies socialistes du XIX^e siècle.

C'est dans la sphère de la pensée politique même que la démocratie pour ainsi dire plébéienne cherche une confrontation immédiate avec des idéals libéraux. C'est la participation directe des démocraties antiques (surtout celle d'Athènes) qui est opposée au principe de la représentation parlementaire, et la liberté à l'anglaise, la liberté bourgeoise, la liberté des intérêts privés paraît inférieure, ou qui plus est, presque une non-liberté du point de vue de la liberté du citoyen, de la vertu publique et de la primauté de l'intérêt commun.

Comme l'écrit Rousseau: "Sitôt que le service public cesse d'être la principale affaire des citoyens, et qu'ils aiment mieux servir de leur bourse que de leur personne, l'Etat est déjà près de sa ruine. Faut-il marcher au combat? ils payent des troupes et restent chez eux; faut-il aller au conseil? ils nomment des députés et restent chez eux. A force de paresse et d'argent, ils ont enfin des soldats pour asservir la patrie et des représentants pour la vendre." (*Du Contrat Social*, livre III. ch. XV.)

Un peuple vivant dans une servitude féodale peut encore se libérer par l'anéantissement des privilèges ou des privilégiés, mais un peuple qui se croit libre tandis que sa liberté est purement formelle - la liberté de l'élection des législateurs au lieu de la liberté de la création des lois, la délégation des représentants au lieu de la participation aux affaires politiques - a perdu sa prétendue liberté une fois pour toutes. "Le peuple Anglois pense être libre; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien." (ibid).

En effet, le bourgeois anglais, après avoir satisfait à ses obligations publiques, après l'élection des représentants de l'intérêt de sa communauté, rentre dans la vie privée tellement critiquée par Rousseau; il continue son industrie, ses affaires commerciales, et - à supposer qu'on ne viole pas extraordinairement sa *privacy* - il ne pense pas beaucoup à ses droits politiques, jusqu'à l'élection suivante. Il est bien bourgeois, comme disent les *Lettres écrites de la Montagne*, sans la prétention d'être un *citoyen* sans cesse sublime. Mais dans les démocraties antiques tellement louées par Rousseau, les occupations

de la vie matérielle n'étaient pas le fait des participants de la vie publique en permanence. Rousseau le savait bien: "Chez les Grecs tout ce que le peuple avoit à faire il le faisoit par lui-même; il étoit sans cesse assemblé sur la place... Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes, vous payez leur liberté de la vôtre. ...à l'instant qu'un peuple se donne des Représentants, il n'est plus libre; il n'est plus." (ibid).

L'élection, le principe de la majorité "empirique" sont inacceptables pour Rousseau, premièrement parce que ce sont des attributs de la démocratie formelle, de la représentation parlementaire; et deuxièmement parce que le véritable intérêt public exprimé par la volonté générale est qualitativement autre chose que l'addition des intérêts privés, la somme des volontés particulières exprimées par l'élection. La *volonté générale* ne peut être réduite à la majorité des volontés individuelles, elle n'est pas identique à la *volonté de tous* non plus. La souveraineté du peuple ne peut pas être représentée par la décision momentanée du peuple, l'intérêt réel du peuple n'est pas identique à l'intérêt imaginé par le peuple réel. "Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuteroit-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation? De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours." (op. cit. Livre II. ch. VI.) Ce n'est pas à l'occasion du libre choix que le citoyen est libre; il l'est quand il est obligé de choisir sa véritable liberté, quand il est capable d'identifier son errante volonté particulière avec l'infailibilité de la volonté générale. "Comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n'ont pas consenti? Je réponds que la question est mal posée. Le citoyen consent à toutes les lois, même à celle qu'on passe malgré lui, même à celle qui le punisse quand il ose en violer quelque-une. La volonté constante de tous les membres de l'Etat est la volonté générale; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres... Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose que je m'étois trompé, et que ce que j'es-

timois être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avois voulu, c'est alors que je n'aurais pas été libre." (Livre IV. ch. II.)

Cependant, les citoyens n'acceptent pas tous nécessairement que la liberté signifie le refoulement volontaire de leur volonté particulière et que la vérité sociale signifie l'abnégation totale des opinions privées. Peut-être même que certains osent douter que la volonté régnant au nom du peuple soit vraiment la volonté générale exprimant le vrai intérêt du peuple. La liberté des citoyens étant l'identification parfaite avec la volonté générale, *il faut forcer d'être libre* tous les individus voulant suivre les erreurs de leur individualité au lieu des diktats infailibles du *moi commun*. Cassirer pense que cette conception est une anticipation du *kategorische Imperativ* de Kant; le choix libre de l'idéal moi moral du monde des *noumena* au lieu du moi empirique du monde des phénomènes. Robespierre, l'interprète le plus efficace de Rousseau, pensait que cette idée était la meilleure légitimation de la Terreur. La liberté à l'anglaise est la représentation de la particularité, la primauté des intérêts privés sur l'intérêt général de la nation. "Si c'est là le sens qu'on attache au gouvernement représentatif, j'avoue que j'adopte tous les anathèmes lancés contre lui par Jean-Jacques Rousseau"- dit Robespierre dans la discussion de la constitution de 1793. (*Sur la constitution*, 10 mai 1793) On sait que cette discussion traita avant tout le problème du droit de la propriété. Le plan ultralibéral de Condorcet considérait le *jus utendi et abutendi* de la propriété privée comme la garantie de la liberté individuelle, le fondement des droits personnels. Robespierre opta pour la limitation étatique du droit de la propriété en faveur de l'intérêt commun. Pour le philosophe encyclopédiste, héritier des idées libérales rationalistes des Lumières françaises, la Constitution était la base même des garanties des droits de l'individu face au pouvoir public. Pour Robespierre, élève de la morale absolutiste de Rousseau, elle était le fondement du droit et du devoir qu'avaient les citoyens de participer aux affaires publiques. "Afin que l'inégalité des

biens ne détruise point l'égalité des droits, la Constitution veut que les citoyens qui vivent de leur travail soient indemnisés du temps qu'ils consacrent aux affaires publiques, dans les assemblées du peuple où la loi les appelle... La Constitution ne veut pas que la loi même puisse garantir la liberté individuelle sans aucun profit pour le bien public..." (ibid).

L'ennemi principal de la Révolution française, de la révolution démocratique, n'est pas le despotisme à l'ancienne des Habsbourg, du tsar ou du roi de Prusse: ils ne veulent pas concurrencer la liberté française. Ce qu'ils veulent, c'est anéantir tous les idéals libéraux. Mais les Anglais ne nient pas la légitimité de toutes les Déclarations de droits; au contraire, ils affirment que leur *Bill of Rights* est non seulement plus ancien, mais encore beaucoup plus assuré par la *tradition* que les "déclarations métaphysiques" à la française, comme le dit Edmund Burke dans ses fameuses *Reflexions on the Revolution in France*. Burke écrit que la liberté jacobine est la liberté de l'Etat omnipotent face à l'individu, "*the state is all in all*", "*individuality is left off from their political schemas*". Le démocrate libéral Tom Paine, dans son *Rights of Man*, prouve que la liberté anglaise, après la guerre de colonisation contre l'Amérique et étant donné la guerre anti-révolutionnaire contre la France à la fin du XVIII^e siècle, a cessé d'être la meilleure des libertés possibles. Mais pour Paine, la liberté signifie l'autonomie de la société civile par rapport à l'Etat politique, la garantie des droits de l'individu face au pouvoir public. C'est pourquoi, dans la France de la dictature jacobine, Robespierre le fait arrêter...

Aux yeux de Robespierre, la pire alternative n'était pas le conservatisme traditionaliste de Burke ou l'engagement contre-révolutionnaire du cabinet de Pitt, mais l'anti-étatisme de Paine, ami de Condorcet, et l'existence d'une opposition franco-philie et pro-révolutionnaire au Parlement britannique (grand espoir de Danton!): "Sublime parlement de la Grande-Bretagne, citez-nous vos héros! Vous avez un parti de l'opposition. Chez vous le patriotisme *s'oppose*; donc le despotisme triomphe; la minorité *s'oppose*: la majorité est donc corrompue. Peuple in-

solent et vil; ta prétendue représentation est vénale sous tes yeux et de ton aveu. Tu adoptes toi-même leur maxime favorite: que les talents de tes députés sont un objet d'industrie, comme la laine de tes moutons et l'acier de tes fabriques... Et tu oseras parler de morale et de liberté!" (*Réponse de la Convention Nationale aux manifestes des rois* 15 frimaire an II. - 5 décembre 1793)

On pourrait dire plaisamment qu'un parlement où il serait question exclusivement de la vertu et de la morale politique serait probablement assez peu pratique dans les questions de l'industrie de l'acier ou de la fabrication de la laine, mais les partisans de la vertu spartiate et de la démocratie à l'antique rejetaient en effet ouvertement la liberté fondée sur le "*laissez-faire*" économique, le dynamisme du développement des besoins individuels, l'expansion de la production industrielle. "*Their liberty is not liberal*" - dit Burke, et en effet, cette liberté exige le contrôle total de la morale privée, la restriction étatique de la consommation (le "luxe"), la direction politique de l'économie et la fondation d'une religion d'Etat, car pour eux, les croyances religieuses sont le fondement des mœurs qui sont liées à la politique. On ne peut pas tolérer le pluralisme des croyances, la vertu républicaine étant une et indivisible, comme la loi fondamentale de la république. La peine capitale contre les athées devient une réalité d'une gravité tragique dans le célèbre discours du 18 floréal de Robespierre, ou un "amalgame" anti-athée condamne moralement tous ceux qui étaient déjà exécutés physiquement comme ennemis de la révolution démocratique: les girondistes et les hébertistes. Condorcet et Danton.

LE MARCHAND CONTRE LE SOLDAT. Après vingt ans de vanités héroïques, un autre citoyen (ou plutôt un bourgeois) de Genève osa dire aux Français que tous ces efforts surhumains (ou anti-humains) avaient été le fruit de rêveries irréalistes et irréalisables. Ce sont des vertus anachroniques, des idéals dépassés qui noyèrent dans le sang la Révolution en place de Grève, et qui glacèrent la gloire française dans les neiges russes. Les illusions de la démocratie directe à la Périclès,

le rêve de la conquête du monde à la César sont dans l'histoire sociale le pendant de la charrue de bois ou de la hache de pierre dans l'histoire de la technique: des objets de musée. "Nous sommes arrivés à l'époque du commerce, l'époque qui doit nécessairement remplacer celle de la guerre" écrit Benjamin Constant dans *De l'esprit de conquête*. (p. 118)

A l'époque du commerce mondial, la conquête militaire du monde même est pure perte; celui qui veut la renaissance de l'esprit militaire de la Rome antique deviendra nécessairement l'ennemi mortel de toutes les Carthage commerçantes, et le devise du monde moderne est *Romam delendam esse*. Quand, en 1813, Constant écrivit son *Esprit de conquête*, la destruction de la Rome moderne ne faisait plus de doute. Mais l'intention de Constant n'était pas simplement de faire un geste à l'égard des vainqueurs, il voulait que le vainqueur véritable fût l'esprit de commerce d'Angleterre et non pas le *Drill* militaire prussien ou le despotisme de type oriental des tsars, et qu'ainsi, le "*vae victis*" ne fût pas si terrible pour la France vaincue.

L'esprit de conquête dans l'époque moderne détruit plutôt le monde moral que le monde physique. "L'unanimité leur semble nécessaire dans les opinions, comme le même uniforme dans les troupes. L'opposition leur est un désordre, le raisonnement une révolte, les tribunaux, des conseils de guerre, les juges, des soldats qui ont leur consigne, les accusés, des ennemis, les jugements, des batailles." (op. cit. chap. IV. *Influence de cet esprit militaire sur l'état intérieur des peuples*.) L'uniformité est l'idéal du conquérant moderne. Pour le peuple de sa patrie et pour les peuples des pays conquis, il veut le même uniforme moral, politique et religieux, partout. Les conquérants de l'Antiquité étaient satisfaits d'avoir soumis militairement les peuples, et ils laissaient en paix les mœurs, les coutumes, les traditions des soumis, tandis que "les conquérants de nos jours veulent que leur empire ne présente qu'une surface unie, sur laquelle l'oeil superbe du pouvoir se promène sans rencontrer aucune inégalité qui le blesse... Le même code, les mêmes mesures, les mêmes règlements, et si l'on peut y parvenir graduellement, la même langue: voilà ce qu'on proclame la per-

fection de toute organisation sociale... Le grand mot aujourd'hui, c'est l'uniformité." (ch. XII. *L'effet de ces succès sur les peuples conquis*)

Mais la tendance principale du XIX^e siècle est à la différenciation: le pluralisme de la pensée et du mode de vie, la privatisation et l'individualisation. C'est précisément grâce à l'uniformisation forcée des Français que les peuples européens sont devenus conscients de leurs traditions différentes et de leurs habitudes divergentes, en ayant une conscience *nationale*. C'est grâce au dirigisme étatique que les individus sont devenus conscients de l'irréductibilité de leur personnalité morale, de l'autonomie de la moralité personnelle. C'est un défi insurmontable pour toutes les dictatures militaires ou idéologiques. L'homme contemporain ne veut pas la subjugation du monde, il ne veut qu'avoir l'indépendance domestique, vaincre la concurrence, jouir de la vie quotidienne. "Les progrès de la civilisation, la tendance commerciale de l'époque, la communication des peuples entre eux ont multiplié et varié à l'infini les moyens du bonheur particulier. Les hommes n'ont besoin, pour être heureux, que d'être laissés dans une indépendance parfaite sur tout ce qui a rapport à leurs occupations, à leurs entreprises, à leur sphère d'activité, à leurs fantaisies." (*De l'usurpation*, ch. VI.)

C'est exactement cette idée du bonheur que Saint-Just voulait envoyer à l'échafaud dans ses discours contre les fractions hédonistes (hébertistes, dantonistes): "Nous vous parlâmes du bonheur, l'égoïsme abuse de cette idée; il réveilla soudain les désirs de ce bonheur qui consiste dans l'oubli des autres et dans la jouissance du superflu. Le bonheur! le bonheur! s'écrie-t-on. Mais ce ne fut point le bonheur de Persépolis que nous vous offrîmes, ce bonheur est celui des corrupteurs de l'humanité; nous vous offrîmes le bonheur de Sparte et celui d'Athènes dans ses beaux jours; nous vous offrîmes le bonheur dans la vertu, celui de l'aisance de la médiocrité, nous vous offrîmes le bonheur qui naît de la jouissance du nécessaire sans superfluité, nous vous offrîmes pour bonheur la haine de la tyrannie, la volupté d'un champ fertile cultivé par vos mains.

Nous offrîmes au peuple le bonheur d'être libre, et de jouir des fruits et des mœurs de la Révolution, celui de retourner à la nature, à la morale, et de fonder la république." (*Sur les fractions*, 23 ventose, an II. - 13 mars 1794)

DE LA LIBERTE DES ANCIENS COMPAREE A CELLE DES MODERNES.

Constant commence son analyse là où le *Contrat Social* pose sans la résoudre la question de savoir s'il est possible de parvenir à une démocratie directe exigeant la vie entière de l'homme sans le travail des esclaves, et si l'homme moderne a ou non besoin d'une participation permanente aux affaires publiques exigeant le sacrifice de sa vie privée. Constant accepte le diagnostic émis par Rousseau dans les *Lettres écrites de la Montagne*, à savoir que dans la vie moderne, il y a beaucoup de bourgeois réalistes et très peu de citoyens idéalistes. Mais est-il nécessaire, pour la gloire majeure du citoyen vertueux, qu'on guillotine le bourgeois égoïste dans l'homme réel, qui n'a probablement qu'une seule tête? La liberté de cet homme unique n'est pas celle d'Athènes et de Sparte, c'est l'indépendance individuelle, et peut-être individualiste. "La liberté qu'on a présentée aux hommes à la fin du siècle dernier était empruntée des républiques anciennes. Cette liberté se composait plutôt de la participation active au pouvoir collectif que de la jouissance paisible de l'indépendance individuelle; et même, pour assurer cette participation, il était nécessaire que les citoyens sacrifiasent en grande partie cette jouissance; mais ce sacrifice est absurde à demander, impossible à obtenir, à l'époque à laquelle les peuples sont arrivés." (op. cit. p.183)

Le citoyen des républiques anciennes était soldat, celui des Etats modernes est commerçant. Le soldat veut le pouvoir politique, le commerçant veut être laissé tranquille par le pouvoir public. Le commerce inspire aux hommes un vif amour de l'indépendance individuelle; le commerce subvient à leurs besoins, satisfait leurs désirs sans l'intervention de l'autorité. "Cette intervention est presque toujours, et je ne sais pas pourquoi je dis presque, cette intervention est toujours un dérangement et une gêne. Toutes les fois que le pouvoir collectif veut se mêler des spéculations particulières, il vexe

les spéculations. Toutes les fois que les gouvernements prétendent faire nos affaires, ils les font plus mal et plus dispendieusement que nous." (*De la liberté des anciens...* p. 500) En échange, le commerçant ne veut pas intervenir dans les spéculations politiques du gouvernement, il ne veut pas surcontrôler l'autorité publique, afin de ne pas être lui-même contrôlé dans ses spéculations privées par le pouvoir politique. Et à cet échange, le commerçant ne peut que gagner, précisément parce qu'il est un bon commerçant qui ne donnerait jamais sa participation imaginaire aux affaires publiques pour toutes les jouissances matérielles de la vie privée si la valeur de ces dernières ne surpassait pas la première. Il était facile pour un Spartiate d'être vertueux: la possibilité de ces jouissances matérielles, pour lui, n'était guère plus grande que celle qu'avait un hilote...

Mais, grâce au commerce mondial, l'homme moderne recevra l'empire réel des commodités en échange de la souveraineté virtuelle. "Il s'ensuit que nous devons être bien plus attachés que les anciens à notre indépendance individuelle. Car les anciens, lorsqu'ils sacrifiaient cette indépendance, sacrifiaient moins pour obtenir plus; tandis qu'en faisant le même sacrifice nous donnerions plus pour obtenir moins. Le but des anciens était le partage de pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces libertés." (p. 502)

Les rêveurs de la fin du XVIII^e siècle voulaient la résurrection des vertus d'autrefois, des idéals morts depuis 2000 ans, et dans la possession du pouvoir politique, ils voulaient forcer leurs concitoyens à faire avec eux les songes sanglants de la rigueur républicaine. "Il est difficile de ne pas regretter ces temps où les facultés de l'homme se développaient dans une direction tracée d'avance, mais dans une carrière si vaste, tellement forte de leur propre force, et avec un tel sentiment d'énergie et de dignité; et lorsqu'on se livre à ces regrets, il est impossible de ne pas vouloir imiter ce qu'on

regrette." (ibid). Mais la complexité de la société moderne, l'utilitarisme peu héroïque de l'homme contemporain, résistent aux imitations de la simplicité de l'Antiquité, et veulent détruire la dictature sous le masque gréco-romain.

L'analyse de Benjamin Constant ressemble un peu à celle de Marx dans la *Sainte Famille* sur le tragique quiproquo de la dictature jacobine. On ne peut anéantir les manifestations de la société civile dans les individus, ou bien si tel est le but poursuivi, cela n'est possible qu'au prix d'une terreur devenue entièrement irrationnelle, parce que ce ne sont plus les ennemis réels de la révolution mais la vie réelle des hommes qu'ils s'agit anéantir au nom d'un idéal dépassé. (Constant dans *De la Terreur* - 1797 - prouve que l'exaltation de la terreur coïncide avec les plus grandes victoires de la Révolution, et que les lois du 22 prairial sont les produits d'une situation où la patrie n'est plus en danger.) On demandait le sacrifice de tous les intérêts particuliers au nom d'un bien public imaginaire, l'anéantissement de toutes les garanties de la liberté individuelle au nom d'une liberté collective qui ne connaît pas les droits des communautés concrètes, la subjugation totale de la société civile au pouvoir politique. "Ils crurent que tout doit encore céder devant la volonté collective, et que toutes les restrictions aux droits individuels seraient simplement compensées par la participation au pouvoir social." (505.) L'Antiquité ne connaissait pas la liberté des modernes, la *liberté civile*, l'indépendance individuelle, la liberté des anciens était la *liberté politique*, le droit de la participation dans les affaires d'Etat; les propagateurs-philosophes de cette liberté supraindividuelle oublièrent cette distinction (formulée par Mme de Staël dans ses *Considérations sur la Révolution française*).

L'ANTI-ROUSSEAU. Si l'évocation de l'idéal de la démocratie directe commença par la critique de la démocratie représentative dans le *Contrat Social*, la critique de la démocratie participative doit se conclure par une réfutation de l'auteur du *Contrat Social*. "Jean-Jacques Rousseau, en transportant dans nos temps modernes une étendue de pouvoir social, de souveraineté col-

lective qui appartenait à d'autres siècles, ce génie sublime qu'animait l'amour le plus pur de la liberté, a fourni néanmoins de funestes prétextes à un genre de tyrannie." La tyrannie la plus affreuse pour l'homme moderne, c'est le contrôle collectif de sa vie privée, où ses concitoyens sont les censeurs rigides de toutes les choses délicates de sa sphère intime.

Ce contrôle total est perfectionné par le "communisme de caserne" (Marx) de *Mably*: les époux qui s'embrassent, la mère serrant son enfant sur son cœur, oublie probablement les affaires de l'Etat, et il faut donc empêcher l'existence même des sphères de la vie privée qui pourraient échapper au règlement étatique: "Tous les moyens lui paraissaient bons pour étendre l'action de cette autorité sur cette partie récalcitrante de l'existence humaine, dont il déplorait l'indépendance. Le regret qu'il exprime partout dans ses ouvrages, c'est que la loi ne puisse atteindre que les actions. Il aurait voulu qu'elle atteignît les pensées, les impressions les plus passagères, qu'elle poursuivît l'homme sans relâche et sans lui laisser un asyle où il put échapper à son pouvoir. Même l'amour était sujet à cette intervention législative, et c'était la loi qui, tour à tour, ouvrait et fermait la couche nuptiale."

Dans ce système, l'endoctrinement des enfants doit commencer le plus tôt possible: l'enfant restant trop longtemps sur le sein de sa mère acquiert des émotions incontrôlables par le pouvoir public, et il faut donc empêcher leur formation. "Que ne nous dit-on pas sur la nécessité de permettre que le gouvernement s'empare des générations naissantes pour les façonner à son gré et de quelles citations érudites n'appuie-t-on pas cette théorie? Les Perses, les Egyptiens, et la Grèce, et l'Italie viennent tour à tour figurer à nos regards! Eh! Messieurs, nous ne sommes ni des Perses, soumis à un despote, ni des Egyptiens, subjugués par des prêtres, ni enfin des Grecs et des Romains que leur part à l'autorité sociale consolait de l'asservissement privé. Nous sommes des modernes, qui voulons jouir, chacun, de nos droits: développer, chacun, nos facultés comme bon nous semble, sans nuire à autrui; veiller sur le développement de ces facultés dans les enfants que la nature confie à notre af-

fection éclairée, et n'ayant besoin de l'autorité que pour tenir d'elle les moyens généraux de l'instruction publique." (p. 509)

L'éloge des libertés individuelles, des jouissances privées ne mène pas chez Constant à la négation de l'importance de la liberté politique, des droits publics: la renonciation à ces derniers en faveur de l'Etat paternaliste, c'est la position du *bonapartisme*, la position du bourgeois borné qui est aussi éloigné de Constant que les implications terroristes de la liberté citoyenne. Vers la fin du XVIII^e siècle, le danger principal était l'exaltation de la vertu-terreur; à partir du commencement du XIX^e siècle, le commerce mondial amena à l'indifférence totale pour la vie publique, à la satisfaction de la sécurité matérielle sans penser aux garanties politiques. "...prions l'autorité de rester dans ses limites. Qu'elle se borne à être juste; nous nous chargeons d'être heureux. Pourrions-nous l'être par des jouissances, si ces jouissances étaient séparées des garanties? Où trouverions-nous ces garanties, si nous renoncions à la liberté politique? Y renoncer serait une démente semblable à celle d'un homme qui, sous prétexte qu'il n'habite qu'au premier étage, prétendrait bâtir sur le sable un édifice sans fondement." (p. 513)

DE LA SOUVERAINETE DU PEUPLE.* Rousseau écrivit dans sa célèbre lettre à Mirabeau qu'en matière de politique, il n'y que deux alternatives possibles: la démocratie parfaite ou l'absolutisme total à la Hobbes. D'après Constant, la perfection de la démocratie exprimée par la volonté générale infaillible et par la souveraineté illimitée exercée au nom du peuple est beaucoup plus proche du hobbesisme parfait que Rousseau ne le croyait. Tous deux présupposent l'indivisibilité et l'illimitation du pouvoir central, et tous deux concluent à la limitation ou à la liquidation des droits individuels. *"On offre au peuple en masse l'holocauste du peuple en détail."*

Constant cite une tradition alternative: les physiocrates français, les fondateurs de la démocratie américaine, les utilitaristes anglais - "Turgot, Condorcet en France, Thomas Paine et Bentham en Angleterre, Jefferson et Franklin en Amérique" -

**Principes de politique*, op cité, pp. 268-278.

pour eux la limitation de l'étendue du pouvoir et l'estension des droits individuels signifiaient le "perfectionnement de l'art politique" et non pas l'adoration sans critique de l'abstraction de la souveraineté sans limite du peuple: "La reconnaissance abstraite de la souveraineté du peuple n'augmente en rien la somme de libertés des individus; et si l'on attribue à cette souveraineté une latitude qu'elle ne doit pas avoir, la liberté peut être perdue malgré ce principe, ou même par ce principe." Comme le néolibéralisme contemporain - F.A. Hayek dans *The Constitution of Liberty* ou I. Berlin dans *Two Concepts of Liberty* - Constant lutte contre toute concentration du pouvoir, même s'il s'agit de celui d'un Etat dit populaire. "Lorsqu'on établit que la souveraineté du peuple est illimitée, on crée et l'on jette au hasard dans la société humaine un degré de pouvoir trop grand par lui-même, et qui est un mal, en quelques mains qu'on place." Un pouvoir exercé au nom du peuple, sans contrôle, est le pire pouvoir, et il l'est avant tout pour ce peuple même. "Lorsque le souveraineté n'est pas limitée, il n'y a nul moyen de mettre les individus à l'abri des gouvernements. C'est en vain que vous prétendez soumettre les gouvernements à la volonté générale. Ce sont toujours eux qui dictent cette volonté et toutes les précautions deviennent illusoires." Le postulat de l'infailibilité de la volonté générale n'est autre, en effet, que la croyance à l'infailibilité du gouvernement. Le peuple "empirique" risque tous ses droits "inaliénables" quand il aliène le *jus resistendi* à ceux qui règnent en son nom.

Cette peur n'est pas exclusivement une angoisse *bourgeoise*: elle peut être celle des partisans de la *démocratie plébéienne*. Quand Robespierre anéantit l'indépendance des sections populaires - les organes de la *démocratie directe* pendant la Révolution française - les démocrates sincères n'avaient aucune raison d'applaudir. "Confier aux sociétés populaires le soin d'épurer les fonctionnaires publics, ce serait vouloir que les places fussent réservées exclusivement aux membres de ces sociétés; ce serait inviter les ambitieux à dénoncer les fonctionnaires du gouvernement et à les faire destituer pour prendre ensuite leur place. Cette proposition tend aussi à la ruine du gouvernement,

car vous le mettriez dans l'impossibilité d'exercer une surveillance active sur les fonctionnaires publics; car vous anéantiriez l'unité de nos opérations, vous entraveriez l'exécution des ordres du gouvernement. Le système de Pitt et du parlement d'Angleterre est de dépouiller le gouvernement républicain de toute l'influence qu'il a acquise, en établissant autant d'autorités constituées qu'il y a de sociétés populaires ou d'intrigants troublant le travail du gouvernement révolutionnaire." (24 ventôse, an II.) On connaît le diagnostic de Tocqueville selon lequel la centralisation est l'attribut commun de chaque pouvoir politique en France, fût-il monarchique ou républicain, dictature jacobine ou bonapartiste. (*L'Ancien Régime et la Révolution*).

Les libertés fondamentales, pour Constant, celles qu'il veut défendre contre n'importe quel Etat politique, sont qualifiées de *libertés négatives* (I. Berlin) dans la philosophie politique contemporaine: pas de participation directe à la vie politique, pas de perfectionnisme moral dans la vie privée, mais seulement la défense de l'indépendance des individus contre le pouvoir politique, contre tous les idéals perfectionnistes, en pratique terroristes. "Les citoyens possèdent des droits individuels indépendants de toute autorité politique, et toute autorité qui viole ces droits devient illégitime. Les droits des citoyens sont la liberté individuelle, la liberté religieuse, la liberté d'opinion, dans laquelle est comprise sa publicité, la jouissance de la propriété, la garantie contre tout arbitraire. Aucune autorité ne peut porter atteinte à ces droits, sans déchirer son propre titre." (op. cit. p. 275) Les connotations de ces pensées de Constant sont bien différentes dans cette partie de l'Europe, où ces libertés "négatives" sont des lieux communs de la philosophie et de la pratique politique depuis 300 ans, et où la politique semble renoncer à ces libertés dites formelles sans obtenir véritablement la liberté "positive" de la participation politique ou de la perfectibilité morale.

Citations: Benjamin Constant: *De la liberté chez les modernes* (Ecrits politiques), textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauhet, Paris, Collection *Pluriel*, 1980

LA REVOLUTION BOURGEOISE EN OCCIDENT

Tamás Tóth

Au cours des dernières années, on a vu paraître en Hongrie bon nombre d'ouvrages et d'études consacrés à une analyse historique des diverses dimensions (économiques, sociales, politiques, idéologiques) du *développement est-européen*. Ces travaux devaient jouer un rôle décisif dans le fait que l'idée que nous nous faisons du passé et du présent de l'Europe orientale et centrale est devenue plus précise, plus nuancée. Nous en savons à présent bien davantage, non seulement sur les particularités communes que présentent par exemple le processus de l'industrialisation ou celui de la modernisation dans tous les pays de cette région du monde: les importantes différences que l'on peut observer dans le développement de certaines sous-régions d'Europe orientale apparaissent elles aussi plus nettement. Nous situons donc plus clairement ces différents pays (dont la Hongrie) par rapport au reste de l'Europe et du monde. De même, nous sommes de plus en plus conscients de l'importance des "modèles extérieurs" de développement - le plus souvent occidentaux - au plan de l'évolution sociale est-européenne. A cet égard, j'aimerais souligner tout particulièrement une idée qui a été formulée par Kálmán Kulcsár, à savoir que les problèmes théoriques et politiques posés par l'imitation de ces modèles extérieurs, la résistance qui leur est fréquemment opposée et l'élaboration de "modèles nationaux spécifiques" ont joué un rôle considérable dans l'histoire de toute la région de l'Europe orientale et centrale, et donc également dans l'histoire hongroise...

Dans le même temps, cependant, j'ai le sentiment que la façon dont l'opinion hongroise envisage le "*modèle occidental*" de l'évolution moderne est aujourd'hui encore largement influencée par un certain nombre de points *communs* à travers lesquels la différence spécifique que présente le développement ouest-euro-

péen par rapport à l'évolution est-européenne peut être appréhendée le plus *généralement*. Les points communs en question (que l'on retrouve en pratique dans tous les pays occidentaux) sont incontestablement réels, et ils revêtent une grande importance théorique et pratique. Il n'empêche que cette optique a aussi un inconvénient. En l'occurrence, elle a pour effet de rejeter quelque peu dans l'ombre les points de divergence tout aussi essentiels que présentent les différentes voies nationales du développement bourgeois dans les limites mêmes de l'Europe de l'Ouest. Pourtant, il est impossible de juger par exemple de l'évolution et des perspectives de la Hongrie, qui s'est par périodes et à certains égards inspirée de modèles extérieurs, sans tenir compte du fait que par suite des différences de conditions historiques, le modèle occidental de l'évolution bourgeoise a effectivement revêtu des formes extrêmement divergentes, et ce même dans le cas de pays tels que l'Angleterre, la France ou l'Allemagne.

Qui plus est, en étudiant les processus de la transformation bourgeoise ou de la modernisation en Europe occidentale, on peut voir à de nombreux signes que certains problèmes de "retard" et de "développement influencé par un modèle" n'ont pas davantage épargné des pays aussi importants - et faisant partie du noyau même de l'économie mondiale capitaliste - que les trois nations citées. Précisons que les efforts déployés par ces pays en vue de rattraper les retards accumulés par rapport à une ou plusieurs nations plus avancées encore à un moment donné pouvaient cependant se révéler fructueux, ou du moins apporter un succès relatif, mais le développement bourgeois ne pouvait obligatoirement, dans ces conditions, que connaître une évolution inégale, et ce tant à l'intérieur des différents pays considérés qu'au plan des rapports de force internationaux, etc.

Pour toutes ces raisons, je suis convaincu qu'il vaudrait la peine de *soumettre à une nouvelle analyse la problématique des voies nationales spécifiques et d'un éventuel "modèle classique" de la transition du féodalisme au capitalisme*, et plus spécialement les interactions complexes qui sont apparues au fur et à mesure de la transformation bourgeoise entre les sphères

économique et politique des principales sociétés ouest-européennes et, dans le cas de la sphère politique, entre les éléments fondamentaux de la *réforme* et de la *révolution*. La présente étude ne peut bien sûr, même en se basant sur certaines conclusions d'une littérature spécialisée internationale fort abondante, que contribuer par un ou deux apports à une meilleure élucidation de cette problématique gigantesque.

On peut considérer comme constituant la couche la plus récente de la littérature spécialisée dont j'ai pu disposer les recherches sur la modernisation axées sur les aspects historiques et comparatifs. Plus tôt déjà, durant les années cinquante et soixante, on a vu des chercheurs examiner le processus de l'industrialisation européenne et l'histoire des révolutions industrielles s'étant produites dans les différents pays à la lumière des diverses théories de la croissance. Enfin, et ce n'est pas le moins important, la tendance se reportant aux classiques de la recherche historique marxiste a interprété les grandes révolutions des Temps Modernes comme des "révolutions bourgeoises" et, en dernière analyse, comme des phases essentielles ou même décisives du passage du féodalisme au capitalisme. C'est ainsi qu'en Angleterre et en France, au cours de la période qui s'est écoulée depuis la seconde guerre mondiale, Christopher Hill et Albert Soboul se sont livrés à des travaux d'envergure pour tenter d'analyser les révolutions connues par leurs pays aux XVIIe et XVIIIe siècles sous une forme à la fois fondée au plan empirique et motivée au niveau de la théorie et de la philosophie de l'histoire, dans un esprit marxiste. Des expériences de ce genre ont d'ailleurs été tentées aussi dans les pays germanophones à propos du développement bourgeois de l'Allemagne du XIXe siècle. Dans ce qui suit, je me fonderai avant tout sur une analyse critique des conceptions mentionnées à propos du problème de la "révolution bourgeoise" et des polémiques (parfois virulentes mais le plus souvent fécondes) auxquelles elles ont donné lieu. Par contre, j'ai l'intention de revenir ailleurs sur les problèmes des révolutions industrielles et de la modernisation.

* * *

Pour ce qui est de la *révolution d'Angleterre*, Christopher Hill émet des réserves sérieuses sur la plupart des interprétations de cette importante transformation sociale qui ont exercé une influence notable. C'est ainsi qu'il se refuse à voir en elle une "révolution puritaine" (comme S.R. Gardiner) ou bien une conséquence de l'ascension de la "*gentry*" (R.H. Tawney) ou, au contraire, de son déclin (H.R. Trevor-Roper). De même, il n'est visiblement pas davantage satisfait par la conception, ayant entre autres pour tenants J.G.A. Pocock et L. Stone, qui considère pour l'essentiel la grande révolution anglaise comme un élément du "passage du régime aristocratique de la période Tudor (...) au régime aristocratique des whigs" et qui fait ce faisant passer au premier plan l'opposition entre "la Cour et le Pays". Hill va même jusqu'à rejeter aussi l'interprétation de la révolution anglaise comme une "révolution bourgeoise" au sens "traditionnel" du terme - ou, plutôt, comme il l'écrit lui-même, au sens du terme considéré comme marxiste par les non-marxistes mal informés. Cependant, la conception de Hill ne se démarque pas seulement des vues citées (qui soulignent surtout les aspects politiques et idéologiques) en ceci qu'elle fait nettement prévaloir les aspects économico-sociaux, mais aussi et avant tout du fait de sa tendance systématique à appréhender la révolution anglaise comme le résultat des interactions complexes de processus idéologiques, politiques et économico-sociaux. Hill s'est efforcé d'analyser concrètement ces connexions dans toute une série de livres et d'études trahissant une connaissance impressionnante du sujet.

Pour sa part, l'auteur britannique s'attache à apporter une réponse nuancée à la question, revenant régulièrement et ce jusqu'à nos jours, de savoir si la révolution anglaise fut ou non en fin de compte une "révolution bourgeoise". "A mon sens", écrit-il en 1975, "c'est la conception marxiste de la révolution bourgeoise qui se révèle la plus utile pour comprendre la révolution anglaise". (Pour ce qui est des antécédents de cette affirmation, il faut préciser que cet excellent auteur a reconstitué dès 1948, dans une étude spécialement consacrée au

26

sujet, les vues fondamentales de Marx et Engels eux-mêmes sur la guerre civile anglaise, et qu'il est apparemment resté fidèle depuis aux principales conclusions de l'étude en question).

Dans le même temps, cependant, pour lui, le terme de "révolution bourgeoise" pris au sens authentiquement marxiste du terme ne désigne pas une révolution décidée, voulue et systématiquement mise à exécution par la bourgeoisie. De ce fait, écrit-il, la révolution anglaise n'a en réalité pas plus donné lieu à une prise du pouvoir par la bourgeoisie en tant que telle que l'on ne peut considérer la bourgeoisie anglaise de l'époque comme une classe homogène et dotée d'une conscience de soi développée. C'est ainsi que l'assassinat du roi et la fondation d'une république ne comptaient par exemple nullement au nombre des intentions originales des chefs de file du *Long Parliament*, et que, sans la forte pression politique exercée sur les presbytériens et les indépendants par les mouvements populaires radicaux qui devaient par la suite subir une cuisante défaite, il aurait été difficile à la guerre civile anglaise de se transformer en révolution. Il semble donc bien qu'en fait, personne n'ait voulu en Angleterre de révolution, ou plus exactement, que personne n'ait voulu du type de révolution qui s'est en fin de compte produite. Et précisément pour cette raison, si l'expression de "révolution bourgeoise" est utilisée de façon à suggérer une révolution servant les intérêts de la bourgeoisie au sens où, par exemple, le terme de "révolution puritaine" est compris comme désignant une révolution opérée par les puritains et visant à la réalisation des objectifs du puritanisme, on ne peut qu'y voir - du moins dans le contexte de l'histoire d'Angleterre - une "association de mots malheureuse".

Hill qualifie cependant résolument de révolution *bourgeoise* la révolution anglaise, eu égard à ses *aboutissements* (outcome). En effet, selon lui, une révolution bourgeoise présente en dernière analyse la particularité distinctive de mettre en place les conditions nécessaires à l'essor et à la prospérité de la propriété bourgeoise. Or, il souligne que la révolution anglaise a remplacé la monarchie (potentiellement absolue) jusque là en vigueur par un gouvernement de type parlementaire

(quoique non démocratique), qu'elle a mis fin au règne exclusif de l'Eglise d'Etat anglicane qui avait tant persécuté les puritains et, *last but not least*, qu'elle a conduit en balayant d'autres obstacles se dressant sur la voie du progrès économique et social à des conditions nettement plus favorables à la montée du capitalisme que ne l'étaient celles d'avant 1640.

Aux termes de cette interprétation, donc, la révolution bourgeoise anglaise fut incontestablement une réussite, au point de représenter même un "tournant dans l'histoire de l'humanité". Cependant, profondément convaincu de ce que l'historiographie n'a nullement pour tâche de raconter simplement des événements, mais bien d'expliquer ce qui s'est passé, Hill s'efforce d'analyser le "tournant" en question *globalement*, et cela aussi au plan de la chronologie et de la périodisation historique, en le situant dans le contexte plus vaste de l'évolution de la société anglaise et même européenne. De ce fait, il considère que les spécialistes de la révolution anglaise ne peuvent de toute évidence se contenter de mettre en lumière, quelque minutie qu'ils y apportent, les événements de la période 1640-1649, ou bien ceux de la période 1640-1660, ou même ceux des années 1640-1688, mais qu'ils doivent embrasser dans leurs travaux l'histoire de tout ce "long XVIIe siècle". D'autre part, il s'attache à analyser le "*siècle de la révolution anglaise (1603-1714)*", en tenant compte de la dialectique de la continuité et du changement, dialectique qui va au-delà de l'"immédiateté" des événements et de la "permanence" des institutions, et qui présente en outre la particularité de suivre une chronologie différente et de revêtir des formes divergentes dans la sphère économique, politique ou idéologique de la société. En fin de compte, son objectif principal est apparemment de démontrer le mécanisme des changements sociaux fondamentaux et valables à long terme qui ont eu pour effet de faire prendre à l'Angleterre du XVIIe siècle la voie du développement économique capitaliste, du gouvernement parlementaire, de la politique étrangère "impérialiste" (visant en l'occurrence à l'expansion coloniale et à l'hégémonie commerciale du pays), de la tolérance religieuse et du progrès scientifique. On ne peut donc en aucun cas voir une circonstance

fortuite dans le fait que Christopher Hill fait apparaître dans certaines de ses conclusions la révolution anglaise comme un équivalent fonctionnel de la Révolution française. En effet, pour ce qui est de l'essentiel, la première a à son sens joué dans l'histoire de l'Angleterre du XVII^e siècle un rôle comparable à celui de la seconde dans l'histoire de la France du XVIII^e...

Il ne perd bien sûr pas non plus de vue les particularités propres au développement de l'Angleterre qui distinguent celui-ci du développement des pays de l'Europe continentale. Si l'on ajoute à cela l'intérêt qu'il porte à toutes les tendances de développement qui constituent dans un sens ou dans l'autre un antécédent de la révolution dont son pays a été le théâtre ou bien qui ont été provoquées ou renforcées par la révolution même, il n'est pas surprenant de voir qu'il ait dû tôt ou tard parvenir à la mise en lumière concrète de la longue "*période de transition*" qui a séparé en Angleterre la "*société médiévale*" de la "*société moderne*". Hill est bien entendu parfaitement conscient des problèmes que pose la périodisation historique. Cela ne l'empêche cependant pas de penser que de nombreuses raisons portent à situer vers 1530 le début de cette période de transition, et sa fin en 1780. En effet, nombre d'éléments indiquent que cette période d'environ 250 ans qui va pour l'essentiel des débuts de la Réforme à l'aube de la révolution industrielle doit être considérée dans le cas de l'Angleterre comme une unité à part et relativement close, quoique évidemment profondément structurée au plan interne.

Concentrons-nous pour commencer un moment sur les aspects économiques. Alors que la "*société médiévale*" était dans une mesure prépondérante de type agraire, la "*société moderne*" est pour sa part, pour reprendre les termes de Hill, une "*société industrielle*". Or, il semble qu'à cet égard aussi, l'histoire (ou la préhistoire) de l'Angleterre moderne commence vers 1530, époque à laquelle les processus de l'accumulation primitive du capital commencent à prendre corps avec vigueur même dans ce pays démarrant sur cette voie "*sur le tard*" (par rapport aux Pays-Bas). Hill démontre concrètement comment les

conditions capitalistes ont pénétré les différentes sphères de l'économie et de la société anglaise, comment elles ont contribué à faire éclater une révolution politique, et comment cette dernière a eu des répercussions sur le développement économique. Bien que l'économie anglaise ait été caractérisée tout au long de cette période de transition par certaines particularités que le chercheur de notre époque est contraint de considérer comme spécifiques d'une *économie peu développée* (backward economy), Hill souligne que la période 1530-1780 n'en fut pas moins, tout compte fait, l'ère des grands changements économiques (quoique ceux-ci aient bien sûr été relativement lents par comparaison à ceux que connut le pays plus tard), changements qui débouchèrent en fin de compte sur la révolution industrielle, qui devait à son tour marquer l'avènement d'une ère entièrement nouvelle.

Je considère personnellement comme particulièrement intéressant le fait qu'au point de vue social et surtout politique, par contre, cette période ne peut être considérée comme s'achevant vers 1780, il s'en faut. Il est évidemment incontestable que l'Angleterre a été à partir de 1640 le théâtre d'une "*révolution politique*" qui a elle-même été à l'origine de changements essentiels, non seulement dans la sphère gouvernementale mais, partant de celle-ci, aussi dans les domaines social et économique. En effet, comme l'expose Hill, en Angleterre, la révolution politique entraîna bientôt une "*révolution agraire*", une "*révolution commerciale*" et une "*révolution financière*", et elle fit aussi mûrir des changements révolutionnaires dans la politique industrielle bien avant que se produise la révolution industrielle proprement dite. Il est aussi incontestable que, malgré toute l'"apparente continuité" des institutions politiques et de la structure sociale, la classe dominante des propriétaires terriens, et même le Parlement britannique, changèrent énormément entre 1530 et 1780. Cependant, Hill reconnaît pour sa part avec objectivité que c'est seulement bien après la date-limite de 1780 considérée comme marquant la fin de la période de transition que se produisirent certains changements politiques d'une importance considérable tels que la démocratisation progressive du droit de vote et de tout le régime parlementaire traditionnel..

Ceci nous ramène cependant au problème d'un parlementarisme bien spécial, de type "aristocratique" ou "oligarchique", qui a été soulevé avec insistance par plusieurs auteurs et qui devait marquer de son sceau longtemps encore l'histoire politique de l'Angleterre d'après la révolution. Voyons à présent brièvement comment ce problème est reflété dans deux autres analyses.

Etant donné que la catégorie des "classes sociales" ne peut selon eux être appliquée aux conditions propres à une société pré-industrielle, J.G.A. Pocock et L. Stone rejettent résolument la conception marxiste de "révolution bourgeoise". Mieux, Pocock, qui fait le point de la position de plusieurs autres auteurs anglais, n'accepte même pas la conception d'un célèbre analyste de la révolution anglaise contemporain de celle-ci, J. Harrington (1611-1671), qui fut sans doute le premier à établir un lien entre la "crise de l'aristocratie" et l'"ascension de la *gentry*". En effet, écrit Pocock, Harrington voyait la base du pouvoir de l'aristocratie anglaise dans la propriété féodale et concluait (en constatant fort justement que celle-ci avait perdu à jamais son importance en Angleterre) que pour cette raison même, une noblesse héréditaire n'avait aucune chance de regagner le pouvoir. En réalité, poursuit Pocock, s'il est effectivement vrai que la période 1570-1640 fut celle du déclin de l'aristocratie des Tudor, il ne faut pas oublier que l'Angleterre rétablit la Chambre des Lords en même temps qu'elle restaura la monarchie, et que la période 1660-1730 vit la naissance d'une nouvelle aristocratie, celle des *whigs*. Les tenants de cette opinion ne contestent évidemment pas le fait que les années 1640-1660 constituent une sorte de hiatus entre ces deux régimes aristocratiques. Mais, comme l'écrit Pocock, étant donné que "nous ne supposons pas naïvement que la noblesse d'avant la guerre civile était féodale et que celle d'après la restauration ne l'était plus, nous pouvons en toute tranquillité risquer l'hypothèse selon laquelle l'aristocratie d'après 1660 représente à la fois une continuité et une discontinuité par rapport à celle d'avant 1640". Dans cet ordre d'idées, Pocock écrit aussi bien entendu qu'il importe de ne pas surestimer non plus dans

ce contexte la continuité du développement. Il semble bien qu'il voie la mission véritable des historiens dans la mise en lumière de la façon dont put voir le jour et se reproduire, dans les conditions changeantes et pour longtemps encore pré-industrielles de la période qui suivit la restauration, une "aristocratie politique post-féodale" et dont se déroula plus tard, après 1714-1721, le processus (apparenté aux précédents mais présentant néanmoins des caractéristiques nouvelles) de la "montée de l'oligarchie".

Bien que les partisans de cette conception ne prennent acte que partiellement des conclusions des analyses marxistes réellement approfondies sur l'évolution de la structure de classes de la société anglaise,* on ne peut pas dire pour autant, loin de là, qu'ils ne tiennent aucun compte des processus économico-sociaux qui forment la toile de fond de l'histoire du parlementarisme britannique. C'est ainsi que Stone, par exemple, décrit avec exactitude et en se concentrant sur l'essentiel (quoique sans avoir recours à l'expression de "capitalisme") le processus de la transformation capitaliste de l'agriculture anglaise, ainsi que la "pacifique symbiose" dans laquelle fusionnèrent les intérêts des propriétaires terriens, des commerçants et des banquiers. Et Pocock mentionne lui aussi que l'oligarchie whig si violemment attaquée par les révolutionnaires américains et les réformateurs britanniques de la fin du XVIIIe siècle ne présentait aucunement un caractère féodal, et qu'on ne pouvait pas davantage voir en elle une sorte d'"ancien régime".

Voyons à présent de plus près la tentative de synthèse mise en œuvre par Stone. Il fait le point séparément, en tenant visiblement compte de la discontinuité du développement, des résultats (*results*) des révolutions anglaises du XVIIe siècle (1621-1721), et ce en mettant plus particulièrement au premier plan les résultats "non voulus" du point de vue politique et institutionnel, et même ce qui allait "à l'encontre" des intentions des révolutionnaires (et des exigences des historiens

*Je pense ici aux analyses de Chr. Hill, E.P.T. Thompson, E. Hobsbawm, P. Anderson et. B. Moore, dont nous ne pouvons malheureusement pas rendre compte faute de place.

actuels) ou "conduisit à des résultats qui n'étaient pas souhaitables".

La période 1640-1660, si elle vit effectivement lancer une attaque d'envergure contre l'ordre social et politique en place, fut selon son opinion celle d'une révolution qui éclata prématurément et était donc de ce fait promise à l'échec. La majeure partie des idées *de type révolutionnaire* qui se dessinèrent alors dans le domaine des institutions et de la politique ne purent être réalisées effectivement qu'à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, dans une atmosphère de paix, *sous forme de réformes*. Entre-temps, en effet, le développement des structures sociales et idéologiques était parvenu, en Angleterre aussi, au stade où les réformes en question coïncidaient avec les intérêts des classes dominantes. Mais pour ce qui est du milieu du XVIIe siècle, Stone considère comme inéluctable de conclure que les principales conséquences de la grande révolution anglaise furent en fait négatives, et ce doublement. D'une part, en effet, on peut dire que les Anglais parvinrent en fin de compte à *empêcher* l'édification complète d'une monarchie absolue du type de la monarchie française. D'autre part, cependant, le pays vit après 1660 *cette même élite* qui avait la suprématie plus tôt déjà se retrancher derrière les remparts de la propriété et du pouvoir; et par-dessus le marché, l'élite en question se refusa pendant plus d'un siècle à toute réforme raisonnable, de peur que le moindre changement ait pour effet d'ouvrir de nouveau les vannes de la révolution...

Voyons à présent la "révolution glorieuse", qui devait incontestablement modifier les conditions d'équilibre du pouvoir qui régnaient jusqu'alors, et ce au profit du Parlement. En l'occurrence, Stone souligne avant tout que malgré cela, de nombreux problèmes politiques et religieux essentiels restèrent sans solution après 1689, lorsqu'ils ne devinrent pas plus brûlants encore. Selon lui, la période des conflits politiques et des luttes de partis virulentes ne prit fin que plus tard, entre 1714 et 1721; entre-temps, cependant, des principes politiques et constitutionnels d'une importance capitale comme ceux de la souveraineté du peuple, du droit à l'opposition ou de la

séparation des pouvoirs s'étaient trouvés rejetés à l'arrière-plan. Autrement dit, si le droit de régner par la grâce de Dieu n'était plus en vigueur en Angleterre, il avait été remplacé par une nouvelle souveraineté, absolue et sans appel, résultant du pouvoir conjugué du roi, des membres de la Chambre haute et de ceux de la Chambre basse, et contre laquelle il n'existait aucun recours. Le développement anglais est d'ailleurs envisagé de façon similaire par R. Bendix, qui souligne lui-même dans ses analyses d'histoire comparée que, bien que des forces considérables se soient élevées contre l'autorité royale et ecclésiastique et que l'idée de gouverner avec l'approbation du Parlement, autrement dit pour le compte du "peuple", ait aussi gagné du terrain durant les luttes politiques du XVIIe siècle, tout ceci n'entraîna nullement, même après 1689, le triomphe des idéaux modernes de liberté et d'égalité, en partie précisément par suite de l'interprétation restrictive de la notion de "peuple". L'égalité des droits ne devait être conquise que lors de la Révolution française...

Si l'on tient compte de tout cela (et des remarquables analyses marxistes de chercheurs comme E.P.T. Thompson), deux autres conclusions de Stone deviennent plus convaincantes encore. Selon lui, les classes propriétaires - y compris bien entendu les grands propriétaires terriens - ont rarement été, où que ce soit, protégées aussi efficacement contre les interventions du pouvoir central que dans l'Angleterre du XVIIIe siècle. Dans le même temps, cependant, les pauvres (quoique ils n'aient incontestablement pas été frappés d'impôts aussi exorbitants ou enrôlés aussi massivement dans l'armée que dans la plupart des pays du continent) restaient soumis même dans les villages et les villes de l'Angleterre des XVIIIe et XIXe siècles à l'autorité des classes supérieures, du moins au plan de l'administration et de la justice. En tenant compte de ces divers aspects, Stone est cependant visiblement d'avis que, bien que l'Angleterre ait déjà été indiscutablement au début du XIXe siècle le premier pays industriel du monde à tous les sens du terme, elle n'en traînait pas moins encore le boulet d'institutions politiques et juridiques désespérément dépassées, peu efficaces et de toute évidence injustes. Il voit l'explication de ce phé-

nomène dans le fait que les idées radicales et révolutionnaires qui se dessinèrent à l'époque de l'interrègne d'abord, puis l'influence et le retentissement de la Révolution française ensuite, inspirèrent une peur et une méfiance telles aux couches nanties qu'elles refusèrent pendant fort longtemps encore jusqu'aux réformes les plus modestes et les plus urgentes. Toujours est-il que la situation de l'Angleterre au début du XIXe siècle était assez *paradoxe*, dans la mesure où l'on pouvait constater un important *clivage* entre son "économie modernisée" et ses "institutions archaïques".

Pour en terminer avec l'Angleterre, je mentionnerai les études historiques auxquelles s'est livré G. Schilfert (RDA). Lui aussi examine les événements qui se sont déroulés en Angleterre à partir de 1640 avant tout au point de vue politique, mais contrairement à Stone, il y voit nettement une révolution bourgeoise, et qui plus est la première révolution bourgeoise moderne de l'histoire universelle. On peut poser d'une part que cette révolution bourgeoise prise en tant que *révolution politique*, était déjà selon Schilfert en pratique terminée et menée à bien avec succès dès 1649. (En effet, le triomphe de la coalition intervenue entre la nouvelle noblesse et la "bourgeoisie" avait eu pour conséquence d'après lui de trancher la question du "caractère de classe de l'Etat", ce qui fait qu'à cet égard, la "révolution glorieuse" de 1688 ne peut elle non plus être considérée comme une révolution véritable, mais seulement comme un changement de forme d'Etat). D'autre part, cependant, Schilfert est lui aussi d'avis que la transition du féodalisme au capitalisme ne peut être comprimée tout entière, avec tous ses aspects politiques et institutionnels, dans la période allant de 1640 à 1649, mais qu'elle doit être envisagée comme un *long processus historique au sein duquel sont étroitement imbriqués les éléments de la révolution et ceux de la réforme* un processus qui dura en Angleterre au moins jusqu'à 1832 et à l'adoption du *Reform Bill*.

En effet, la "solution de compromis" qui avait été trouvée aux problèmes de la société anglaise lors de la "révolution glorieuse" devait se révéler d'une longévité surprenante, ce qui, selon Schilfert, était en grande partie dû au fait que le

capitalisme anglais des premiers temps resta longtemps encore de type nettement agricole, et que la production des manufactures ne connut qu'une croissance relativement lente jusqu'aux débuts de la révolution industrielle. Il est certain que, pour ce qui est de certaines questions essentielles, le consensus intervenu entre les représentants politiques des gros propriétaires terriens, ceux des commerçants et ceux du capital de la finance et des manufactures, devait se maintenir de 1688 jusqu'au premier tiers du XIXe siècle. C'est seulement avec la révolution industrielle anglaise, l'importance accrue qu'elle conféra à la bourgeoisie industrielle et, d'autre part, la Révolution française et les campagnes napoléoniennes, qu'il se produisit des changements essentiels au plan politique. (Tous ces événements devaient en effet de toute évidence concourir au renforcement du clivage mentionné par Stone). De ce fait, on assista dans l'Angleterre de la fin des années vingt à la naissance d'une situation révolutionnaire, mais celle-ci ne déboucha pas sur une révolution effective (bien que, selon G. Rudé, par exemple, l'Angleterre ait été en 1830/31 plus proche d'une révolution qu'à aucun autre moment depuis 1688, et même qu'en 1848). Schilfert, pour sa part, souligne avec insistance - et à mon sens très justement - que, *même si la réforme parlementaire de 1832 ne peut être considérée comme une révolution au sens restreint du terme, elle n'en comportait pas moins de nombreux "éléments révolutionnaires"*, dans la mesure où elle a entraîné au sein de la société anglaise des "changements de structure de type qualitatif", en "donnant ainsi naissance à une situation nouvelle". (Remarquons en passant que Schilfert accorde en substance tout autant d'importance aux réformes anglaises ultérieures, qui furent adoptées respectivement en 1867, 1884, 1918 et 1928).

De ce fait, bien que l'histoire d'Angleterre semble au premier abord s'être déroulée sous le signe, non pas des révolutions, mais bien plutôt de l'évolution, de la continuité et des réformes, le *Reform Bill* de 1832, à la lumière du raisonnement exposé ci-dessus, entretient des liens de parenté, non seulement avec les "révolutions par le haut" (*Revolutionen von oben*) qui eurent lieu en Allemagne et en Italie au XIXe siècle (ce qui semble déjà en soi constituer une hypothèse intéressante), mais aussi,

justement de par ses conséquences sociales, avec les révolutions françaises considérées comme "véritables" et radicales du siècle dernier...

* * *

F R A N C E

L'importance considérable que revêt la *Révolution française de 1789* apparaît aussi indirectement dans le ton passionné et parfois pathétique des polémiques que suscitent aujourd'hui encore certains problèmes de son histoire. Bien que l'actualité du Bicentenaire rende nécessaire de faire le point de cette problématique en la repensant dans son ensemble, je me limiterai dans ce qui suit à attirer l'attention sur quelques aspects.

Il ne fait guère de doute que la révolution bourgeoise a fait en France, pour reprendre une expression d'Engels, l'objet d'un "combat mené jusqu'au bout". Par contre, Engels n'a - à ma connaissance - pas apporté de réponse concrète à la question logique et en fin de compte essentielle de savoir quand le processus révolutionnaire est arrivé à son terme à proprement parler et *quelle date peut être considérée comme marquant la fin de la période de la Révolution française*. Je reviendrai dans une étude ultérieure sur les conclusions de Marx concernant la périodisation de la Révolution française. Je voudrais cependant d'ores et déjà souligner que l'on peut selon Lénine parler dans deux sens de "l'achèvement de la révolution démocratique bourgeoise". Au sens restreint du terme, on pense généralement à "une révolution particulière, l'une des révolutions bourgeoises, ou, si l'on préfère, l'une des «vagues» qui donnent l'assaut au régime précédent sans le renverser et sans éroder le terrain des révolutions bourgeoises ultérieures". Or, Lénine conclut que, dans ce sens, "la révolution de 1789 s'est «terminée» en France - pourrait-on dire - en 1794, sans pour autant éroder le terrain des révolutions de 1830 et 1848". Cependant, Lénine utilise aussi l'expression d'"achèvement de la révolution démocratique bourgeoise" dans un "sens large" bien particulier sur lequel je reviendrai. De même, plus tard, Gramsci a lui aussi souligné que

"les historiens sont loin d'être d'accord entre eux (et comment pourraient-ils l'être!) lorsqu'il s'agit de déterminer les limites du groupe d'événements qui constituent la Révolution française". C'est ainsi que certains, écrit-il, considèrent Valmy (1792) comme le point culminant de la Révolution, tandis que d'autres la font continuer jusqu'au 9 Thermidor (1794). Qui plus est, ces derniers vont jusqu'à parler de plusieurs révolutions. Rien d'étonnant, donc, à ce que "les différentes analyses consacrées au 9 Thermidor et aux activités de Napoléon donnent naissance aux contradictions les plus prononcées: s'agit-il d'une révolution, ou bien d'une contre-révolution?". Selon d'autres spécialistes, "l'histoire de la révolution se poursuit jusqu'en 1830, en 1848 ou en 1870, ou même encore jusqu'à la première guerre mondiale de 1914". Enfin, il apparaît clairement que ce problème a refait surface avec emphase dans les polémiques des quinze dernières années, et ce notamment à propos des travaux de l'une des figures déterminantes des recherches modernes sur la Révolution française, Albert Soboul.

Selon lui, d'ailleurs, il semble bien que les protagonistes et les contemporains de la révolution de 1789 n'aient eux-mêmes pas été d'accord sur la question qui nous occupe. C'est ainsi que certains d'entre eux ont vu dans 1789 un événement historique singulier, à part, une explosion soudaine et spontanée qui conduisit à un succès facile et immédiat rendant libre du jour au lendemain le peuple qui vivait jusque là pratiquement dans l'esclavage et remplaçant d'un coup de baguette magique l'ancien régime par un gouvernement parfait et inébranlable. Mais ceux qui ne partageaient pas cette foi naïve élevant en quelque sorte l'enthousiasme du "Ça ira" au rang de l'analyse politique se rendirent bien sûr compte assez rapidement de ce que la Terre promise était encore loin. Or, toujours selon Soboul, ce sont précisément les révolutionnaires les plus conséquents qui réalisèrent que la révolution, loin de se limiter à la prise du pouvoir, exigeait aussi une transformation en profondeur des structures sociales, et qui s'efforcèrent de surmonter le dilemme de l'"explosion soudaine" ou du "long processus". Pour eux, comme l'écrit Soboul, la Révolution apparaît comme

un "processus plus ou moins long" détruisant et construisant tout à la fois... La question se pose évidemment tout de suite de savoir jusqu'à quand dura, dans le cas de la France, ce "processus plus ou moins long". Curieusement, Soboul lui-même n'y apporte qu'une réponse indirecte, quoique passablement catégorique. En effet, dans son ouvrage fondamental intitulé "Histoire de la Révolution française", il traite de *la période 1789-1799*, et à cet égard, rien n'a changé dans les éditions ultérieures du livre, y compris la plus récente, revue et augmentée.

Au plan théorique, Soboul a d'ailleurs consacré une étude tout entière, à la fin de sa carrière, à sa position sur la nature des révolutions bourgeoises. Se fondant sur les analyses contemporaines à la Révolution mentionnées, sur les "traditions jacobines" de l'historiographie révolutionnaire et sur certaines remarques de Karl Marx, il définit la révolution comme un processus au cours duquel les rapports sociaux jusque là en place sont détruits dans le cadre de luttes de classes acharnées prenant la forme de la terreur et de la guerre civile, tandis que la classe révolutionnaire assoit son pouvoir par la dictature. Cependant, selon lui, cette destruction aurait pour objet ultime la reconstruction, et ce non pas en tant que recul vers quelque âge d'or mythique, mais bien au sens d'un progrès vers un avenir plus raisonnable et plus juste. Autre aspect essentiel, la révolution bourgeoise *ne signifie pas seulement pour Soboul une transformation radicale des structures et des rapports sociaux, mais implique aussi celle du "mode de production"*... Je ne puis, dans la présente étude, traiter critiquement de la question pourtant fondamentale de la façon dont l'auteur cité conçoit le fonctionnement des mécanismes entraînant la transformation de ce "mode de production". J'aimerais cependant mentionner que ses conclusions prennent parfois un tour *normatif* très net. C'est ainsi qu'il considère apparemment que, plus certaines tendances de développement s'y manifestent et plus une révolution est "achevée", ou encore que c'est précisément la révolution *française* et elle seule qui est en mesure de répondre - si la chose est possible - aux critères princi-

paux de la révolution bourgeoise formulés par lui. Dans ce qui suit, je concrétiserai quelque peu cette conception de la révolution en m'appuyant sur certaines études antérieures de Soboul qui sont relativement peu connues.

Les révolutions bourgeoises qui se sont déroulées d'abord aux Pays-Bas, puis en Angleterre, en Amérique et en France et enfin dans différents autres pays, sont bien entendu considérées par Soboul comme une série d'événements de portée historique mondiale, et d'une manière générale, il reconnaît que la Révolution française n'a elle aussi représenté qu'un épisode d'une grande importance dans l'histoire de ces luttes. Cependant, à y regarder de plus près, on se rend compte que pour lui, c'est néanmoins la révolution de la *France* qui apparaît comme "l'épisode le plus éclatant" des combats menés pour donner le pouvoir à la bourgeoisie, et ce justement du fait de sa "violence" particulière. Comme il l'écrit, "(...) la Révolution française fut la plus éclatante des révolutions bourgeoises, éclipsant par le caractère dramatique de ses luttes de classes les révolutions qui l'avaient précédée". Ailleurs, cependant, Soboul va beaucoup plus loin encore. C'est ainsi que, selon la formulation la plus vigoureuse d'une étude relevant nettement du type de l'histoire comparée qu'il écrivit en 1970 et qui constitue une véritable déclaration de programme, "(...) sous l'angle de l'histoire mondiale qui nous occupe ici, *elle [la Révolution française] mérite d'être considérée comme le modèle classique de la Révolution bourgeoise*". Il ne se contente bien entendu pas d'énoncer la chose, et l'on trouve dans ses travaux des tentatives toujours renouvelées d'appréhender avec plus de précision la spécificité de la Révolution française et de l'exposer plus concrètement. Je trouve par exemple remarquables ses efforts en vue d'interpréter la Révolution française comme *une étape décisive dans la transition du féodalisme au capitalisme*.

En effet, tandis que le théoricien de la "révolution bourgeoise", Georges Lefebvre (qui a été non seulement le maître fort estimé de Soboul, mais aussi son prédécesseur réputé à sa chaire de la Sorbonne) place en dernière analyse au-dessus de la guerre civile d'Angleterre et de la guerre d'indépendance

américaine le changement qui commença en France en 1789 en y voyant avant tout une révolution de "liberté", d'"égalité" et de "souveraineté nationale", l'approche de Soboul esquissée ci-dessus permet à celui-ci de voir les traits spécifiques de la Révolution française dans son caractère "antiféodal et capitaliste" au plan économique, dans ses aspects "anti-aristocratiques et bourgeois" au plan social, et dans la nature "une et indivisible" de la république pour ce qui est des côtés nationaux et politiques. Tout ceci trouve un complément fondamental dans la conclusion de Soboul selon laquelle l'importance de la Révolution de 1789-1794 (sic) réside dans le fait qu'elle est à l'origine, grâce à l'anéantissement des droits seigneuriaux et des ordres féodaux privilégiés, de l'"*unité nationale*" de la France, qu'elle a permis l'avènement d'une société "*moderne, bourgeoise et capitaliste*", et enfin qu'elle a contribué à l'adoption d'une "*démocratie libérale*".

Alors que les grandes luttes de la guerre civile et de la révolution bourgeoise anglaises ont conduit en fin de compte, selon lui, à un "compromis conservateur" entre la bourgeoisie et l'aristocratie, tant au plan social qu'au niveau politique, en France, un tel compromis entre la noblesse et la bourgeoisie s'était avéré impossible. En effet, par suite de la vigoureuse pression exercée par une paysannerie désireuse de mettre un terme définitif aux privilèges féodaux et de la résistance têtue d'une petite noblesse incapable de renoncer à ces mêmes privilèges, la bourgeoisie française s'était trouvée dans l'obligation de renoncer à ses idées de compromis (incontestablement existantes) et de se résoudre à une alliance durable avec les masses populaires villageoises et citadines en vue de mener la révolution bourgeoise à la victoire. Or, Soboul souligne que cette alliance avec les masses populaires (ainsi que les diverses concessions faites aux alliés en question), tandis qu'elle n'a rien changé, en France, au caractère *bourgeois* de la révolution, a eu par contre pour effet d'approfondir et de radicaliser indiscutablement la lutte menée par la bourgeoisie contre l'aristocratie entre 1789 et 1793. Et précisément pour cette raison, il est d'avis que, lorsqu'il s'agit de juger d'une ré-

volution bourgeoise, "(...) la destruction de l'ancienne société doit retenir l'attention tout autant que (...) la mise en place de la société nouvelle".

De toute évidence, Soboul se rend compte lui-même que même la victoire la plus éclatante remportée sur le féodalisme et l'ancien régime ne pouvait garantir la transformation, comme par un coup de baguette magique, des rapports sociaux en place jusque là par les rapports propres au capitalisme développé. Il est cependant profondément convaincu de ce que la Révolution française, qui avait mis un terme radical aux survivances du féodalisme (et avait donc assuré par là "l'autonomie du mode de production capitaliste"), avait du même coup "(...) frayé sans compromis la voie aux rapports bourgeois de production et de circulation (...)". Selon lui, le fait que la Révolution avait proclamé la liberté illimitée de l'entreprise et du profit, qu'elle avait donné naissance à l'unité du marché national, etc. et que ses conquêtes sociales furent en bonne partie sanctionnées plus tard par Napoléon - tout cela participe également de ce phénomène. Et étant donné que la Révolution a rendu possible le développement autonome du capitalisme tant dans l'agriculture proprement dite que dans l'industrie (manufacturière), il s'ensuit pour Soboul que, *en France, contrairement à ce qui s'est passé dans les autres pays, l'alliance intervenue entre la bourgeoisie et la paysannerie a ouvert des possibilités extrêmement positives d'essor rapide, aussi bien à la production marchande de la paysannerie qu'aux forces productrices en général.*

Comme il ressort peut-être de notre résumé, dans les grandes lignes de sa position, Albert Soboul se présente dans les grandes polémiques historico-idéologiques de l'après-guerre comme *le dépositaire des traditions jacobines et marxistes en matière d'historiographie*, un dépositaire bien résolu à les continuer. Cette conception représentée par Lefebvre avant Soboul dut provoquer des polémiques d'une rare véhémence chez les historiens, non seulement français, mais aussi britanniques, avant tout en raison de son interprétation très particulière de la Révolution française en tant que "révolution bourgeoise".

Les polémiques en question se déroulèrent sur plusieurs fronts, et l'on peut distinguer dans leur histoire plusieurs tendances intéressantes. Il vaudrait la peine d'examiner de plus près leur apport théorique, et ce d'autant plus que, tandis que la position de Soboul sur la Révolution française a longtemps été considérée par de nombreux spécialistes comme la seule conception marxiste possible en la matière, nombre d'éléments indiquent à mon sens qu'une partie des thèses qu'il a élaborées ne sont pas défendables - du moins pas sous leur forme originale. Dans ce qui suit, je ne peux bien entendu mettre en lumière que certains éléments d'ordre général des polémiques mentionnées.

A mon avis, l'un des mérites d'Albert Soboul consiste à avoir analysé la révolution bourgeoise de la France, comme nous l'avons vu plus haut, en mettant en corrélation ses aspects économiques, sociaux et politiques. Cependant, cette ambition - qui n'est pas couronnée de succès dans tous les cas - a aussi donné lieu à des objections. Voyons de plus près pour quelle raison. Peu après que A. Cobban ait mis en doute avec emphase (1955) le caractère antiféodal et bourgeois que Lefebvre avait attribué à la Révolution française, Soboul a déclaré, de nouveau catégoriquement, dans une étude se rapportant à la polémique entre Dobb et Sweezy, que la révolution de 1789 était bien une révolution bourgeoise classique, dans la mesure où, en substance, les luttes de classes y avaient opposé "la bourgeoisie capitaliste et l'aristocratie féodale". Au cours des années qui suivirent, et ce bien que cette polémique ait continué longtemps encore, avant tout contre Lefebvre, les historiens britanniques ont mis en lumière nombre de faits et de tendances qui, selon eux, ne pouvaient guère être conciliés avec l'idée d'une aristocratie "féodale" et d'une bourgeoisie homogène, politiquement consciente et surtout "capitaliste".

Pour leur part, ils voyaient bien plus l'élément décisif dans le fait que la France du XVIII^e siècle vit prendre corps entre l'"aristocratie" et la "bourgeoisie" (prises on tant que classes *propriétaires*) à une considérable communauté d'intérêts au plan économique, et que les représentants de ces deux classes

s'assimilèrent aussi dans une certaine mesure les uns aux autres au niveau social et culturel, jusqu'à former une sorte de "nouvelle élite". Il n'empêche que cette conception se heurtait à son tour à des difficultés sérieuses, comme l'a fort bien souligné W. Doyle dans son intéressante tentative de synthèse. En effet, si les aristocrates et les bourgeois français avaient tant en commun que cela, qu'est-ce donc qui les a transformés en adversaires si acharnés à partir de 1789?

C'est sans doute G.V. Taylor, dans une étude datant de 1964, qui apporte à cette question la réponse la plus radicale. En effet, alors que, selon certains, Cobban aurait tout simplement substitué à l'"explication économique-sociale" de la Révolution élaborée par Lefebvre et Soboul une autre explication économique (mais cette fois non marxiste), Taylor va pour sa part jusqu'à mettre purement et simplement en doute la possibilité d'appréhender la Révolution française en termes économiques. Etant donné qu'il voit dans 1789, non pas tant une "révolution sociale entraînant des conséquences politiques" qu'une "révolution politique entraînant des conséquences sociales", il propose en substance un retour à une explication "purement politique" de l'explosion des événements révolutionnaires. Il semble cependant qu'une grande partie des historiens britanniques et français n'aient pas voulu aller aussi loin. Soboul lui-même, selon l'un de ses élèves, rejetait l'alternative "histoire sociale ou histoire politique" et y voyait même un faux problème. Mais tandis qu'il a surtout reproché, plus tard également, à ses partenaires de polémique (par exemple R. Palmer et J. Godechot) de *trop mettre l'accent* sur les aspects touchant à l'histoire politique et à celle des institutions, d'autres spécialistes ont pour leur part dans un certain sens centré leur interprétation de la Révolution sur des considérations relevant de la politique et de l'histoire politique. Et il ne s'agit pas seulement en l'occurrence de Doyle, mais aussi du plus important des adversaires français d'Albert Soboul, François Furet, qui appartient à l'école dite des Annales.

C'est ainsi que Furet voit dans la redécouverte de "l'analyse du politique comme tel" la première tâche de l'historiographie de la Révolution, comme il l'écrit dans son célèbre

ouvrage paru en 1978. L'intention polémique de cette conclusion était alors, il est impossible de s'y méprendre, dirigée contre l'oeuvre de Soboul, et il est frappant de voir que les critères chronologiques jouent eux aussi un rôle important dans sa critique des conceptions sobouliennes. En effet, l'historien réputé qu'est Furet est d'avis que, si l'élément sans doute le plus fondamental des "traditions jacobines" des recherches sur la Révolution réside dans l'interprétation de la Révolution française comme une rupture radicale (ce qui signifie au plan chronologique, en général, que la période révolutionnaire est située entre 1789 et 1794, entre 1789 et 1799 ou, à la rigueur, entre 1789 et 1815), la tendance à élargir le champ de l'analyse historique résulte, elle, de l'essence même du marxisme. Pour cette raison, rétrospectivement, Furet considère lui-même comme allant de soi le fait que, lorsque les idées du marxisme commencèrent à gagner du terrain également chez les historiens français - et ce grâce au "jacobin Jaurès" -, la chose ne contribua pas seulement dans une importante mesure à un déplacement de l'axe des recherches vers les problèmes économiques et sociaux, mais créa également un climat favorable pour que le "mythe jacobin de la coupure révolutionnaire" soit étendu du même coup à l'analyse de la sphère économique et sociale. Toujours selon Furet, cela apparaît clairement, par exemple, dans la conception de la "révolution bourgeoise" élaborée par Lefebvre et développée plus avant par Soboul, conception qui vise à embrasser non seulement la diversité des événements révolutionnaires, mais aussi les différents "niveaux" de la réalité sociale. C'est ainsi qu'au plan *économique*, la période 1789-1799 aurait eu pour effet de libérer définitivement les forces de production du joug féodal, et d'accoucher après un bref travail de la société capitaliste. De même, au niveau *social*, les années en question auraient été appelées à assurer la victoire de la bourgeoisie moderne sur les classes dominantes privilégiées de l'Ancien régime. Enfin, au plan *idéologique et politique*, cette période doit permettre, non seulement le triomphe universel des idées des Lumières, mais aussi la mise en place des bases institutionnelles et juridiques de l'Etat bourgeois. Par-dessus le marché, la période révolution-

naire en question (qui ne couvre en substance qu'une brève décennie) constituerait non seulement, dans cet ordre d'idées, une ligne de démarcation entre périodes, mais encore une conséquence nécessaire du passé et une condition préalable, un "événement fondateur" indispensable du futur...

A mon avis, Furet a entièrement raison lorsqu'il souligne que, si l'on attribue réellement au concept de "révolution bourgeoise" cette signification globale tout en faisant tenir la chronologie de la Révolution dans des cadres relativement étriqués (pour mieux mettre en relief le caractère "coupure radicale" de la Révolution française), on risque d'avoir les plus grandes difficultés à faire coïncider les différents niveaux d'interprétation avec le déroulement effectif des événements. Il est bien sûr incontestable que le système politique français a subi entre 1789 et 1794 des transformations profondes à plusieurs égards. Mais il est aussi beaucoup moins vraisemblable que les structures économiques et sociales du pays aient connu entre 1789 et 1794 ou même entre 1789 et 1799 des changements suffisamment radicaux pour que l'on puisse en conclure que le mode de production féodal a été remplacé alors à tous points de vue par le mode de production capitaliste. *On est beaucoup plus en droit de supposer que le processus du passage du féodalisme au capitalisme a commencé bien avant 1789 pour se terminer bien après 1799.* Si l'on rapproche deux déclarations polémiques de Furet, on peut tirer de tout ceci au premier abord un enseignement méthodologique, à savoir que, si l'on "rétrécit" aux deux bouts le processus transitoire en question comme le fait Soboul, la catégorie interprétée globalement de la "révolution bourgeoise" devient en quelque sorte trop large pour la période révolutionnaire interprétée conventionnellement au plan chronologique. Par contre, si l'on s'attache à user de cette catégorie avec discernement, les limites de la "chronologie canonique" de la tradition jacobine éclatent...

Il est de toute façon caractéristique de voir que Furet lui-même rêve d'écrire une histoire de la Révolution embrassant une période beaucoup plus vaste que celles établies par la tradition. En effet, selon lui, c'est seulement vers 1877 que prit fin en France la lutte entre la révolution et la restauration.

(Mais une fin définitive, comme il le souligne par opposition à des tentatives d'actualisation variées). Il ne va évidemment pas jusqu'à dire que c'est seulement ainsi qu'il est possible d'écrire une histoire conceptuellement élaborée de la Révolution. Simplement, il pose en fait que toute interprétation de la Révolution a ses prémisses chronologiques, tout comme les tentatives de périodisation ont leurs prémisses conceptionnelles. Or, pour en revenir à Soboul, Furet est d'avis que le manque de clarté qui règne dans les rapports mutuels de ces deux facteurs le met dans une situation difficile. Il doit en effet se contenter d'analyser les "causes" de la Révolution au point de vue économique-social et ses "événements" au plan politico-idéologique, et de juxtaposer ces deux aspects. Pour sa part, Furet désapprouve ce système. Il reconnaît que, si les limites chronologiques sont bien choisies, un recours "critique" ("contrôlé et limité") à la catégorie de la "révolution bourgeoise" peut se révéler utile. Mais si l'on veut examiner l'histoire de la Révolution française comme celle d'un "événement" historique mondial et celle d'un "ensemble d'événements «arrivés» et vécus", dans les cadres chronologiques traditionnels (et n'oublions pas que Furet, en qualité d'historien spécialisé, procède lui-même en substance ainsi!), il devient selon lui évident que ce processus révolutionnaire est caractérisé par une "dynamique politique, idéologique ou culturelle" bien particulière, dynamique qui ne peut à son avis en aucun cas être étudiée en se contentant comme Soboul de procéder à une analyse causale faisant état de diverses contradictions d'ordre économique et social. Et ce non pas seulement parce que le fait que la Révolution a, bien entendu, eu des causes, ne permet pas automatiquement d'en déduire toute l'histoire, mais aussi parce qu'il semble bien que la conception jacobine de la Révolution française constituant une coupure radicale soit aussi en quelque sorte projetée chez Soboul sur l'interprétation des antécédents de la Révolution. C'est ainsi que, toujours selon Furet, Soboul a élaboré une image de l'"Ancien régime" qui apparaît chez lui comme la contrepartie anticipée de la société française post-révolutionnaire (de même que le "nouveau régime" sera défini *a contrario* par l'"ancien régime").

Outre les aspects mentionnés, la critique de Furet embrasse bon nombre d'autres questions essentielles, mais il est loin de me convaincre dans tous les cas. A mon sens, cela est dû au fait que, quelque inspirantes que soient ses analyses, sa propre interprétation de la Révolution n'est pas non plus exempte de certains partis pris méthodologiques. Par exemple, tandis qu'il reproche à Soboul, entre autres, de trop mettre l'accent sur les aspects socio-économiques et de sous-estimer l'importance des processus spécifiquement politiques, il tombe lui-même dans l'autre extrême, déclarant avec résolution que toute son œuvre vise à fonder la thèse de l'autonomie de la sphère politique, par opposition à l'interprétation sociale de la Révolution française. Alors que Soboul (contrairement à Marx) est prêt à refuser jusqu'à l'idée de l'autonomie relative de la sphère étatique et politique (comme le montre clairement, par exemple, son interprétation de l'Etat de l'ancien régime comme ayant été un "Etat aristocratique"), Furet, pour sa part, tient l'historiographie marxiste pour incapable d'expliquer la multiplicité des "formes étatiques" qui ont vu le jour après 1789 et découlant de la révolution bourgeoise. Quant à l'"histoire critique" des idées et des vues politiques résultant de la Révolution, il veut, conformément à ce qui précède, l'édifier "sur les ruines (...) de l'historiographie communiste de la Révolution".

Je ne puis entrer ici dans le détail de la critique de Soboul par Furet, pas plus que je ne peux aborder la question des contre-critiques fort instructives des élèves de Soboul (C. Mazauric, F. Gauthier, E. Guibert-Sledziewski, M. Vovelle, etc.), qui ont cependant à plus d'un égard détaillé, nuancé et précisé la conception originale de leur maître. Pour ma part, je suis en tout cas d'avis qu'il vaut la peine, pour juger de ces questions, de tenir compte aussi des conclusions de l'un des historiens français les plus réputés de notre siècle, Ernest Labrousse. Celui-ci, tout en reconnaissant l'importance et l'universalité de Soboul en tant qu'historiographe, considère que son œuvre est avant tout, comme il l'écrit en 1982, "l'histoire socio-politique d'une période brève". Pour sa part, il proposait dès 1947 un véritable programme de recherches qui avait pour objet

une analyse comparée des révolutions françaises de 1789, de 1830 et de 1848, ainsi qu'une étude, non seulement de leurs aspects sociaux, politiques et idéologiques, mais aussi de leurs aspects économiques, considérés comme particulièrement importants, les uns étant étroitement liés aux autres. Certes, par comparaison avec ce programme (d'ailleurs passablement difficile à réaliser), l'approche de Soboul telle que nous l'avons reconstituée paraît relativement "étriquée". Mais dans cette optique, l'approche de Furet n'est elle non plus pas totalement exempte de partis pris méthodologiques. En effet, il fait passer au premier plan l'"autonomie" de la sphère politique et met donc en quelque sorte entre parenthèses, au moins à court terme, le contexte économique et social. Ce faisant, il ne tient pas compte du fait que les processus économiques et politiques de la transformation bourgeoise présentent fréquemment des interactions "paradoxaux" à certains égards, ce qui vaut non seulement pour l'évolution historique de l'Angleterre, mais aussi pour celle de l'Allemagne et de la France.

Enfin, j'aimerais au moins mentionner les travaux poursuivis au cours des années soixante-dix par Régine Robin, qui a contribué à jeter une lumière sur les problèmes qui nous occupent, non seulement par ses recherches historiques, mais aussi par ses prises de position théoriques. Intervenant en qualité de marxiste, R. Robin était en 1976 d'avis que la conception de Furet présentait un caractère antimarxiste, et ce dans ses constatations générales comme dans ses aspects polémiques. Et de relever le défi, pour sa part, en exposant que les recherches (non-marxistes) alors les plus récentes avaient conduit à de nombreux résultats positifs, qui se prêtaient parfaitement à être interprétés dans le cadre conceptuel d'un marxisme moderne et ne mettaient dans l'embarras que les tenants des variantes simplifiées du marxisme. Pour ce qui est de l'interprétation de l'Ancien régime donnée par Soboul, Régine Robin lui reproche elle-même un certain schématisme.

Chez Soboul, en effet, l'Ancien régime est caractérisé par la prédominance du mode de production féodal [au sens modifié de "féodalité d'Ancien régime", T.T.], et il a pour classe do-

minante l'aristocratie féodale seigneuriale. Au plan des structures juridiques, tout ceci a pour pendant le rôle déterminant des ordres et des privilèges, et au plan des structures politiques, le fameux "Etat aristocratique". Selon Soboul, comme le fait remarquer Régine Robin, dans la France d'après 1794 ou 1799, le mode de production était par contre déjà incontestablement de type capitaliste, et la nouvelle société avait pour classe dominante la bourgeoisie, ce à quoi correspondent au plan des structures l'"égalité de droit bourgeoise" et l'"Etat bourgeois"... A cette conception, R. Robin et le tandem Robin-Grenon opposent, non seulement le fait que les recherches récentes (et non seulement la tendance Cobban-Furet, mais aussi les travaux d'auteurs marxistes) ont nettement remis en question l'interprétation de la société de l'Ancien régime comme une société simplement "féodale", de son Etat comme un Etat "aristocratique", et des rapports entretenus par les nobles et la bourgeoisie de France comme un simple antagonisme fondamental, mais aussi le fait que Soboul ne tient pas compte des phénomènes du *développement inégal*, des déphasages et des tensions pourtant considérables qui existaient entre *les bases économiques et la superstructure idéologique* de la société française, et ce tant avant qu'après la Révolution.

Il vaut aussi la peine de remarquer que la différence entre ces deux positions apparaît aussi dans une divergence terminologique qui, si elle n'est pas explicitée, n'en est pas moins fort caractéristique. En effet, tandis que Soboul désigne systématiquement la "brève transition" conduisant du féodalisme au capitalisme sous le nom de *passage* de l'un à l'autre, Régine Robin, quant à elle, parle nettement de *transition* et de *stade de transition* entre les deux. R. Robin procède également à une définition et à une périodisation de cette époque transitoire (dans laquelle, contrairement à Sweezy, elle ne voit pas une période caractérisée par un mode de production à part). C'est ainsi qu'elle souligne notamment qu'au plan économique, si le développement des conditions capitalistes a bien commencé au sortir de la crise des XIV^e et XV^e siècles, le mode de production capitaliste ne peut être considéré comme dominant en

France même lors des décennies qui ont suivi la Révolution, et qu'il faut pour cela attendre la fin du Second Empire. Pour elle, le phénomène de "primauté de la politique" et le rôle croissant joué par l'Etat que l'on peut constater dans la société française du XIXe siècle est loin de ne pas présenter de corrélations avec la chose.

J'aimerais cependant attirer l'attention sur le fait que, si Régine Robin reproche ouvertement à Soboul d'éluder la problématique de la période de transition et de ne pas tenir compte dans ses analyses de ce phénomène de développement inégal, elle ne va nullement jusqu'à mettre en doute le fait que la Révolution française, prise en tant que révolution bourgeoise, revêt une importance stratégique énorme dans le processus du passage du féodalisme au capitalisme. On comprend dès lors pourquoi elle conteste aussi une conception qui procède très probablement de D. Richet, avec qui Furet écrivit un ouvrage. Selon celle-ci, dans le passage du féodalisme au capitalisme, c'est avant tout, à la rigueur, la lente évolution pluriséculaire des forces productives qui peut être considérée comme révolutionnaire. 1789 était simplement réduit dans cet ordre d'idées à une conjoncture politique exceptionnelle (et accidentelle), avec une forte surestimation de la tendance de rapprochement que l'on peut constater entre la noblesse et la bourgeoisie. Mais il semble bien que ce soit en vain que Régine Robin souligne on ne peut plus nettement que la Révolution française de 1789 a bien (sinon directement au plan *économique*, mais du moins au niveau *politique*) constitué un élément décisif du processus de changement de formation, qui a donné le jour à un système d'institutions politiques et juridiques qui devait par la suite, non seulement assurer le règne de la bourgeoisie, mais aussi en fin de compte accélérer le développement économique capitaliste, et ce en dépit d'une conjoncture qui était en vérité provisoirement défavorable.

En effet, de son côté, Albert Soboul conteste vigoureusement la position de Régine Robin et de M. Grenon dans l'un des derniers articles qu'il écrivit, et dans lequel on peut voir une sorte de testament théorique. Dans sa vision des choses,

en effet, Robin et Grenon "diluent" inadmissiblement la Révolution française dans une période de transition couvrant plus d'un siècle, et donnent l'impression que ce processus de transition est tout aussi nécessaire à la "confrontation décisive" entre les deux modes de production rivaux que la "phase violente et proprement révolutionnaire". En fait, poursuit-il, ceux qui traitent de la période de transition comme d'une question à part et qui vont même jusqu'à l'opposer à la problématique de la révolution abordent le problème de la Révolution française en en contestant dès l'abord le caractère décisif et indispensable. Dans la mesure où Régine Robin et M. Grenon prétendent que la Révolution française a en tout et pour tout eu pour effet de débarrasser la voie du progrès des obstacles superstructureaux et institutionnels, ils dégradent à ses yeux la Révolution en la réduisant au niveau de simple épisode de l'histoire de la formation du capitalisme, ils présentent les choses comme si elle n'avait constitué qu'une tentative de modernisation de la société, de réorganisation du système constitutionnel, quelque chose dont on trouverait plus tard des exemples sous le Consulat et l'Empire, et ainsi de suite. Et Soboul de conclure sévèrement que "les présupposés idéologiques des tenants de la *transition* rejoignent étrangement ceux des partisans de la *réforme*"...

Mais cette accusation de "réformisme" est-elle fondée? Doit-on vraiment croire que l'interprétation de l'évolution du féodalisme vers le capitalisme telle qu'elle se présenta en France en tant que "transition longue" et période transitoire doit nécessairement conduire au "réformisme"? Faut-il considérer que les caractéristiques spécifiques de la Révolution française peuvent être appréhendées uniquement dans le cadre de l'interprétation soboulienne du changement de formation mentionné plus haut en tant que "transition brève" réduite à une dizaine d'années, de la révolution en tant que "rupture" révolutionnaire s'étant produite pratiquement d'un seul coup? Peut-on voir comme vraisemblable le fait qu'une seule décennie de révolution ait produit en France un changement social total au point de comprendre jusqu'à une révolution économique complète? Est-il imaginable que la "dynamite" de la Révolution française dont

parle E. Guibert-Sledziewski, non seulement ait fait sauter l'obstacle du bastion du féodalisme barrant la voie au progrès, mais ait aussi du même coup (en substance simultanément) mis en place pour ainsi dire explosivement toutes les conditions économiques favorables nécessaires au développement rapide du capitalisme français?...

A mon sens, on peut répondre pour l'essentiel par la négative à chacune de ces questions. En effet, si l'on envisage les choses dans la perspective de l'histoire mondiale, on se rend compte que la Révolution française est loin d'avoir réussi à détruire d'un seul coup "le féodalisme", à balayer définitivement l'aristocratie, à jeter effectivement les bases du "règne sans partage" de la bourgeoisie - et à placer irrévocablement le capitalisme français sur la voie d'un développement industriel rapide et harmonieux. A mon avis, Gramsci est profondément dans le vrai lorsqu'il attire l'attention sur le fait que "c'est seulement en 1871, avec l'expérience de la Commune, que se sont trouvés épuisés historiquement les germes qui avaient vu le jour en 1789", et que les contradictions internes qui apparurent après 1789 dans la société française "ne s'apaisèrent relativement qu'à l'époque de la troisième République". Comme il l'explique, à cette époque, "la nouvelle classe luttant pour prendre le pouvoir infligea une défaite, non seulement aux représentants de la société d'autrefois refusant de reconnaître leur anachronisme définitif, mais aussi aux groupes alors les plus récents, qui considéraient déjà comme dépassée la nouvelle structure engendrée par le tournant entamé en 1789". C'est seulement alors que la nouvelle classe luttant pour le pouvoir, celle de la bourgeoisie, "se révéla viable, aussi bien par rapport à l'ancien que par rapport au tout récent". (Il semble donc que tel n'ait pas toujours été le cas plus tôt). Et pour cette raison, c'est seulement alors qu'il devint possible dans l'histoire de la France que "soixante ans d'équilibre politique" fassent suite à une période de quatre-vingts ans "au cours de laquelle les grands tournants se sont succédés en vagues de plus en plus amples: 1789, 1794, 1799, 1804, 1815, 1830, 1848, 1870". Je trouve aussi particulièrement intéressante la remarque de Gramsci selon la-

quelle "c'est précisément par l'analyse de ces «vagues» à la fréquence variable que l'on peut reconstruire, d'une part le rapport existant entre la base et la superstructure, et d'autre part l'évolution du mouvement organique et conjoncturel de la base". Il faut aussi mentionner le fait que, pareillement à Gramsci, les auteurs marxistes de la tentative de synthèse historique collective "La France contemporaine" mettent eux aussi l'accent sur la considérable instabilité institutionnelle et politique, prenant parfois des formes dramatiques, qui fut si caractéristique du développement de la société française de 1789 à 1871, et même jusqu'en 1875.

Enfin, à cet égard, il faut aussi citer Lénine. Comme nous le disions plus haut, sa conception fait aussi place à une interprétation au sens large de "l'achèvement de la révolution démocratique bourgeoise", à savoir celle d'"accomplissement des tâches historiques objectives de la révolution bourgeoise, (...) autrement dit [de] suppression du terrain propice à la naissance de la révolution bourgeoise, [de] conclusion de *tout le cycle* de la révolution bourgeoise". C'est ainsi que selon lui, dans ce sens, *"la révolution démocratique bourgeoise ne s'est achevée en France qu'en 1871 (et a commencé en 1789)"* Il est à remarquer que cette période que Lénine fait durer de la Révolution française à la guerre franco-allemande de 1870/71 coïncide avec la première grande ère de sa chronologie de l'histoire moderne, une ère qu'il considère comme "l'époque des mouvements démocratiques bourgeois en général, et plus particulièrement des mouvements nationaux bourgeois", et qu'il caractérise par exemple comme suit: "La classe principale qui (...) était alors en pleine ascension et qui était la seule classe en mesure de lutter avec une force prépondérante contre les institutions féodales et absolutistes était celle de la bourgeoisie. Cette bourgeoisie, qui était représentée dans les différents pays par des couches diverses de producteurs marchands aisés, était progressiste dans une mesure différente selon les pays; il lui arrivait même (ce fut par exemple le cas d'une partie de la bourgeoisie italienne en 1859) d'être révolutionnaire, mais cette période fut en général caractérisée par le progressisme de la bourgeoisie, autrement dit par le fait que l'issue de la lutte menée par la

bourgeoisie contre le système féodal n'était pas encore jouée, que son combat n'était pas encore parvenu à son terme". Je rappelle que l'idée de "cycle révolutionnaire" a aussi été prise pour point de départ et concrétisée au plan historique, mais par un groups d'historiens de RDA.

Inutile de dire que ces considérations n'ont strictement rien à voir avec une sous-estimation quelconque du rôle joué dans l'histoire mondiale par la Révolution française. Il est tout aussi évident que toute analyse approfondie d'une période, quelque courte qu'elle puisse être, de telle ou telle révolution bourgeoise peut constituer un objectif judicieux et intéressant pour un historiographe. Je pense plutôt pour ma part que l'approche du passage du féodalisme au capitalisme en tant que période de transition assez longue et présentant diverses formes de développement inégal devient réellement indispensable précisément lorsque l'un des objectifs de l'analyse est de juger le plus objectivement possible de l'importance que revêt réellement au plan de l'histoire universelle une révolution bourgeoise donnée. On en trouve un excellent exemple dans l'idée suivante, exprimée par E. Hobsbawm dans l'une de ses synthèses d'histoire comparée. D'une part, il est lui aussi d'avis que la Révolution française "fut *la* révolution de son époque, et non pas simplement l'une de ses révolutions, même s'il s'agit de la plus importante". D'autre part, cependant, Hobsbawm attire l'attention sur le fait qu'*en examinant de plus près l'ère des révolutions (1789-1848), on se trouve en présence d'un "gigantesque paradoxe", celui de la France.* En effet, tout donnait à l'origine à penser que la France "aurait dû connaître un développement plus rapide qu'aucun autre pays" puisque, comme il le démontre, "ses institutions étaient idéales au point de vue du développement capitaliste". Or, malgré ces circonstances, "le développement économique de la France a été en règle générale nettement plus lent que celui des autres pays". "La population s'est accrue régulièrement, mais pas spectaculairement. Les villes du pays (à l'exception de Paris) ne se sont développées que lentement. A la fin des années 1840, sa capacité industrielle était incontestablement plus importante que celle de tous les

autres pays du continent européen (...), mais elle restait de plus en plus en-deçà de celle de l'Angleterre, et elle prit bientôt aussi un retard relatif sur celle de l'Allemagne. *En dépit de tous ses avantages effectifs et de son départ précoce sur cette voie, la France n'a jamais pu devenir une grande puissance industrielle comparable à l'Angleterre, à l'Allemagne ou aux Etats-Unis*". Or, il est intéressant de voir (bien que nous ne puissions entrer ici dans le détail de la question) que Hobsbawm pense que *"l'explication de cette contradiction (...) doit être cherchée dans la Révolution française même (...)"*.

Par la suite, cette problématique extrêmement importante a d'ailleurs été analysée par d'autres chercheurs, en partie eux aussi non-français, et ils sont parvenus à plus d'un égard à des conclusions similaires. Je me référerai brièvement, pour terminer, à un ouvrage de W. Mager (RFA) consacré à l'analyse du développement de la France entre 1760 et 1830. L'auteur en question considère la période de la Révolution française (située par lui entre 1789 et 1814) comme une crise aiguë et explosive dans le processus séculaire de la transition de l'"ancien régime" à la "société moderne", processus qui recouvre la "transformation bourgeoise" (*bürgerliche Umwälzung*). Etant donné les changements profonds qui se sont produits dans le pays entre 1789 et 1814 au plan de la politique, du droit, des institutions, de l'idéologie et de la mentalité, la Révolution française peut à juste titre être considérée comme une "révolution bourgeoise" et une césure dans l'histoire universelle au sens où l'entend Hegel. Mais Mager est lui aussi d'avis qu'on ne peut voir dans la Révolution française une révolution totale s'étendant à tous les aspects de la vie sociale et représentant une solution de continuité absolue. Et cela non seulement parce que ce quart de siècle révolutionnaire ne s'est pas accompagné d'une "révolution démographique" et d'une "révolution des transports" et qu'il a vu la "révolution commerciale" marquer le pas après avoir connu des débuts prometteurs plusieurs décennies plus tôt, mais aussi et surtout parce que la France de la période 1789-1814 n'a pas été le théâtre (bien que certaines conditions préalables extrêmement importantes aient été mises en place) de la "révolution

agrar" et de la "révolution industrielle" qui sont pourtant indispensables au développement capitaliste moderne...

* * *

Pour ce qui est de la transformation bourgeoise en *Allemagne*, elle présente à mon sens elle aussi un intéressant paradoxe, comparable dans une certaine mesure à celui que nous avons pu constater dans le cas de la France. Ces aspects paradoxaux apparaissent avec une netteté toute particulière lorsqu'on se penche sur la question en tenant compte explicitement ou implicitement des "modèles extérieurs", par exemple en analysant le développement bourgeois allemand en le comparant, à l'instar de nombreux auteurs de RDA, au cas de la *France*, ou bien en ayant recours, comme certains historiens de RFA, à des critères *britanniques* ou américains. Pour ma part, c'est une troisième approche que j'ai choisie pour traiter, dans une étude malheureusement trop détaillée pour figurer à la suite de celle-ci, du problème de l'interprétation de l'histoire allemande du XIX^e siècle.

BIBLIOGRAPHIE

ANGLETERRE

- Bendix, Reinhard: *Kings or People. Power and the Mandate to Rule*. University of California Press, 1978.
- Hill, Christopher: *The English Civil War Interpreted by Marx and Engels*. In: *Science and Society*, 1948 (12).
- Hill, Chr.: *La révolution anglaise du XVII^e siècle. Essai d'interprétation*. In: *Revue Historique*, 1959.
- Hill, Chr.: *Az angol forradalom évszázada (1603-1714)* [Les cent ans de la révolution anglaise, 1603-1714], Kossuth, Budapest, 1968.

- Hill, Chr.: *Reformation to Industrial Revolution*. The Pelican Economic History of Britain. Vol. 2 (1530-1780). Penguin Books, 1969.
- Hill, Chr.: *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*. Harvard University Press, 1975.
- Hill, Chr.: A Bourgeois Revolution? In: *Three British Revolutions* [ouv. collectif cité plus bas].
- Hobsbawm, Eric: The General Crisis of the European Economy in the 17th Century. I, II. In: *Past and Present*. N° 5 et 6.
- Pocock, J.G.A.: Introduction. In: *Three British Revolutions*. [ouv. collectif cité plus bas].
- Rudé, George: Why was there no Revolution in England in 1830 or 1848? In: *Studien über die Revolution*, Akademie Verlag (RDA), 1969.
- Schilfert, Gerhard: Bürgerliche Revolution und Reform in England (1640-1832). In: *Studien zur vergleichenden Revolutionsgeschichte 1500-1917*. Akademie Verlag (RDA), 1974.
- Schilfert, G.: Die englische Wahlrechtsreform von 1832. In: *Revolutionen der Neuzeit, 1500-1917*. Akademie Verlag (RDA), 1982.
- Stone, Lawrence: The Results of the English Revolutions of the Seventeenth Century. In: *Three British Revolutions* [ouv. collectif cité plus bas].
- Stone, L.: The Bourgeois Revolution of Seventeenth Century England Revisited. In: *Past and Present*, novembre 1985.
- *Three British Revolutions: 1641, 1688, 1776*. Sous la direction de J.G.A. Pocock, Princeton University Press, 1980.

FRANCE

- Cobban, Alfred: The Myth of the French Revolution (1954). In: *Die Französische Revolution* [ouv. cité plus bas].
- Cobban, A.: *The Social Interpretation of the French Revolution*. Cambridge University Press, 1964

- *Die Französische Revolution*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (RFA), 1973.
- Doyle, William: *Origins of the French Revolution*. Oxford University Press, 1980.
- Furet, François: *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978.
- Gramsci, Antonio: *Note sul Macchiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*.
- Grenon, M./Robin, R.: A propos de la polémique sur l'Ancien Régime et la Révolution pour une problématique de la transition. In: *La Pensée*, 1976, n° 187.
- Hobsbawm, Eric: *The Age of Revolution*, Weidenfeld and Nicolson, 1961.
- Labrousse, Ernest: 1848, 1830, 1789: How Revolutions are Born. In: Crouzet, F. / Chaloner, W.H.: *Essays in European Economic History, 1789-1919*. Edward Arnold, 1969. Première publication in: *Notes du Congrès Historique du Centenaire de la Révolution de 1848*.
- Labrousse, E.: Les histoires sociales d'Albert Soboul. In: *Annales historiques de la Révolution française*, n° 250, 1982.
- Lefebvre, Georges: *Quatre-vingt-neuf*. Editions Sociales, 1970.
- Lénine: *Notizen eines Publizisten*, Werke, Bd 16, *Unter fremder Flagge*, Werke, Bd 21.
- Mager, Wolfgang: *Frankreich vom Ancien Régime zur Moderne*, Verlag W. Kohlhammer (RFA), 1980.
- Richet, Denis: Autour des origines idéologiques lointaines de la Révolution française: élites et despotismes. In: *Die Französische Revolution*, ouv. cité.
- Robin, Régine: La nature de l'Etat à la fin de l'Ancien Régime: Formation sociale et transition. In: *Dialectiques*, 1973/1-2.
- Soboul, Albert: Contribution à propos de la Révolution française. In: *La Pensée*, n° 65, 1956.

- Soboul, A.: Problèmes agraires de l'Europe en 1815 (1965).
In: *Problèmes paysans de la Révolution* [ouv. cité plus bas].
- Soboul, A.: La Révolution française dans l'histoire du monde contemporain. Etude comparative. In: *Voies de la révolution. bourgeoise*. Recherches internationales à la lumière du marxisme, n° 62, 1970.
- Soboul, A.: Mouvements paysans antiféodaux (fin 18ème-19ème siècles). (1970). In: Soboul: *Problèmes paysans de la Révolution* [ouv. cité plus bas].
- Soboul, A.: *Im Lichte von 1789. Theoretische Probleme der bürgerlichen Revolution*. In: *Studien zur vergleichenden Revolutionsgeschichte*. Akademie Verlag (RDA), 1974.
- Soboul, A.: *Problèmes paysans de la Révolution (1789-1848)*. Maspéro, 1976.
- Soboul, A.: Sur l'article de Michel Grenon et Régine Robin.
In: *La Pensée*, 1976, n° 187.
- Soboul, A.: Qu'est-ce que la Révolution? In: *La Pensée*, 1981, n° 217-218.
- Soboul, A.: *La Révolution française*. Nouvelle édition revue et augmentée du Précis d'histoire de la Révolution française, Gallimard, 1984.

LA CULTURE DES AUTRES

Zádor Tordai

On dit: "Il ne sait pas compter jusqu'à trois." Mais Fridolin, le blaireau impudent, connaissait le secret des nombres: "Un, deux, beaucoup." C'est seulement le *Deux* qui est vraiment mystique: les autres nombres sont tout au plus magiques: nous pouvons utiliser leur secret. Mais le *Deux* est plus puissant que tous ceux qui l'utilisent.

Le *Deux*, c'est une limite: tout ce qui est au-delà est obscur. "Gauche-droite, une-deux". Tant qu'il y a un dieu ou deux, tout est compréhensible et le monde est en règle. La Sainte-Trinité aussi subordonnerait le *Beaucoup* à l'*Un*, et la Synthèse hégélienne le subordonnerait au *Deux*.

Bien et mal, *Moi* et le *Monde*: *Nous* et *Eux* - le *Deux* est toujours une séparation. Que tout ce qui est *Autre* puisse être considéré comme *Un*. Par le *Trois*, cette clarté se trouble et la place de l'*Un* n'est pas sûre non plus. Seigneur et serviteur aussi changent à cause d'un *Troisième*. Dans le *Beaucoup*, on doit faire attention à ce qui est *Autre* et compter avec celui qui est autre. Il faut intégrer et différencier. Ce qui est *Trois* et ce qui est *Beaucoup* ne peuvent être ordonnés selon le "ou-ou", mais tout au plus selon le "et-et".

Comprendre ce qui est autre et celui qui est autre n'a rien de facile: c'est son propre monde seulement qui est naturel à chacun. La culture de chacun est comprise dans cette naturalité. C'est de cette position qu'il regarde et voit tout: celui qui est dedans, et celui qui vit dehors.

Chacun crée son identité dans le *Nous* comme cela: pour soi-même et pour les autres. C'est dans le *Deux* que le *Nous* est solide et quand il ne peut plus faire croire à l'unité de l'*Eux* - par l'"Ou bien - Ou bien, alors le *Nous* non plus ne peut être

Un - et il n'est pas unique: il est tout au plus un parmi *Beaucoup* d'autres. *Nous* ou *Eux*: le *Deux* règle les notions et la façon de penser des hommes en traçant une limite: il leur ferme tout ce qui est *Autre*.

L'Europe aussi, c'est une notion pareille au *Nous*. Elle est une autodéfinition qui ne peut devenir une définition. Elle dénomme une réalité commune, mais le même communauté est vécue de beaucoup de façons par les hommes et chacun dit par elle sa propre interprétation. C'est comme cela que chacun sait bien ce que ce mot signifie et que la notion est sûre pour chacun. C'est pourquoi elle se désagrège par toute explication. En regard de n'importe quelle interprétation il y en a une autre qui peut la nier - toutes sont réfutables de quelque façon. Elle signifie une culture dans la nature où celle-ci est commune de bien des manières. On l'identifie avec le christianisme latin - en la distinguant des autres; ou avec le protestantisme germanique - par rapport à l'esprit méditerranéen du Sud; on la considère comme la culture de l'homme blanc; comme le monde des sociétés bourgeoises; on la dit l'Occident - par rapport à l'Orient; elle a - et peut avoir - d'autres sens aussi. Cette division souvent n'est qu'une confrontation dans une autre. Elle serait formellement une notion géographique: on dit habituellement que l'Europe est un continent. Mais si nous la regardons de plus près, elle ne l'est pas, elle n'est qu'une petite partie d'un grand continent. C'est pourquoi elle n'a pas de limites véritables non plus. De toute façon, les cultures ne sont pas vraiment séparables les unes des autres: elles vivent toutes en des réalités communes et diverses. C'est pour avoir une limite qu'il y a la séparation du *Nous* et de l'*Eux* dans l'autodéfinition. Et on a besoin de la limite pour pouvoir réunir la multiplicité.

Ainsi, les limites se construisent à partir d'une de ces diversités - autour d'un système de valeurs. Et les besoins communs-ordonnés par généralisation - se transforment de valeurs en exigences. Réalité et désir se mêlent: le mythe contient un précepte formant une communauté pour qu'il puisse vous distinguer des autres; de ceux qui vivent selon les mêmes désirs mais d'une autre façon.

Parmi les Hongrois lettrés, on appelait "européen" celui que sa culture faisait vivre au-dessus des provincialismes et des hostilités du monde européen; celui qui pouvait s'élever au-dessus de l'isolationnisme national et qui appartenait ainsi à la vie d'une culture plus large. En hongrois la notion de la culture est allemande - et centre-européenne. Elle niait l'ordre selon lequel l'Europe était constituée de nations dressées les unes contre les autres: l'ordre politique. Elle le faisait en faisant appel à la réalité commune qui existait derrière tout. Pour vouloir - au nom de celle-ci - l'unité de l'ordre aussi: l'Europe comme une réalité générale.

La force de cet appel et de cette exigence grandit par le fait que beaucoup de gens sentaient et pensaient que l'Europe était menacée par la barbarie et la destruction.

Est également mythique la croyance selon laquelle la barbarie put surgir dans l'Europe du XX^e siècle de quelque male-fosse cachée du monde, des profondeurs, incompréhensiblement et avec une force irrationnelle à cause de la faiblesse de la culture. Car c'est sans doute vrai que les forces déchaînées étaient cachées puisqu'on ne les voyait pas. Mais leur manière d'apparaître et les réalités dont elles étaient venues appartenaient à l'essence de la culture européenne et s'étaient développées dans cette culture. Les forces considérées comme étrangères et hostiles à cette culture se produisirent et existent par l'être et par la manière d'organisation de cette culture.

Cette barbarie "résulta" de ce qui constituait une réalité commune pour la culture européenne et de la manière selon laquelle cette réalité pouvait être le principe régulateur - réfrénant la violence et les barbaries - de "l'Europe" comme un monde commun. Enfin, la culture n'est rien d'autre qu'une régulation acceptée - intériorisée par les hommes - des relations humaines réfrénant la violence, aspirant à expulser l'inhumanité.

Le réfrènement n'est pas une suppression. Par la culture, les oppositions et les tensions deviennent équilibre et elles peuvent être vécues: individuellement et collectivement. Ce

n'est que lorsque les équilibres sont dérangés que toutes les tensions éclatent comme une barbarie destructrice. Tout cela est déguisé par l'autoglorification du mythe. A tel point que le croyant considère les conquêtes destructrices comme la vérification de sa supériorité. Et il peut être tranquille s'il prend ses valeurs pour générales, et le général pour universel.

La dualité du *Nous* et de *L'Eu* sépare ainsi la culture et la barbarie: la Culture, c'est la *Nôtre*, et tous les autres sont des Barbares. C'est ainsi que nous apprivoisons notre barbarie mais c'est également la dénomination de celui contre qui l'on peut se comporter en barbare s'il est nécessaire, autorisé par la défense et l'intérêt de la culture.

Il est difficile de sortir des mythes de *Nous* et *Eu* à cause du tissu de nos propres identités et identifications. Mais nous ne pouvons pas même comprendre notre propre monde et notre propre culture sans en sortir. Et si la culture est une lutte contre nos propres barbaries, alors cette compréhension sert justement notre culture. Du moins, on doit remarquer les faits par lesquels notre culture était barbare envers d'autres et barbarie pour d'autres.

C'est le christianisme latin qui rassemblait longtemps la société et les sociétés, en Occident. Pour autant que faire se peut, et tant bien que mal: il n'y aurait eu la Trêve de Dieu sans les Croisades. Comme toutes les cultures, elle aussi, elle était violente, agressive et inhumaine vers l'extérieur. Vers l'intérieur, elle était une violence organisée, elle aussi. Mais le christianisme était plus agressif que les autres religions, étant la première foi universelle à laquelle appartenait le devoir de rendre heureux tout les hommes. Ce qu'il y avait de nouveau, c'était la Rédemption valable pour tout le monde, qui était donc à étendre à tous. C'est l'imbrication de la conquête et de la foi qui autorisa Charlemagne à l'extirpation des Saxons. Même la croisade atteignit son apogée au massacre furieux de Jérusalem, fait par une armée pillarde organisée, et les croisés issus du peuple massacraient également comme une bande de brigands.

Dans son propre monde: le christianisme latin se construisit comme un système dominant tout par une croisade détruisant une culture entière (contre les Cathares), et, plus tard, par l'organisation de l'Inquisition. Cette culture se développa dans la barbarie - c'est pourquoi il peut s'agir d'un procès de progrès culturel. Toutefois, la culture qu'on nomme habituellement européenne s'épanouit par l'embourgeoisement; c'est lui qui créa ce monde particulier organisateur des relations sociales à partir de l'épanouissement de l'individualité, à partir de la mise en relief de l'individu - en se détachant graduellement des formes et des manières du christianisme latin.

La transformation devint détachement lorsque la culture "européenne" eut reçu pour fondement le monde économique se faisant valoir par une expansion continuelle. Cette expansion créa un fondement nouveau et constant à l'agressivité conquérante du christianisme aussi. La barbarie chrétienne fut relayée par une réalité organisée et structurée exigeant toute la Terre. C'est ainsi qu'elle se fit générale comme un système pillard. La conquête amena l'anéantissement de cultures et de peuples, même quand elle fut pacifique. Si elle ne le fut pas, le génocide fut ouvert. Enfin, la culture de l'homme blanc avait pour but de désorganiser toutes les autres cultures. C'est une barbarie pour tous les autres qui devint universelle par elle et en elle. Ce n'est qu'en cela que les pays européens manifestaient une unité: pour les autres peuples. Cette culture se fondait sur le progrès en tant qu'elle était un système s'élargissant continuellement. C'est ainsi qu'elle put créer l'abondance pouvant embrasser une quantité d'hommes de plus en plus grande et faire entrer dans le bien-être les couches "inférieures" aussi. Un nombre croissant de personnes ont eu accès à la culture grâce à l'expansion continuelle qui survenait toujours au détriment d'autres sociétés.

Quand le brigandage, la dévastation et la mort ont lieu pacifiquement - par contrainte mais sans violence - alors est-ce barbarie ou culture?

La culture des sociétés crée la paix dans la société entre les hommes, en donnant une forme aux oppositions. La violence

et la dévastation se tournent au-dehors: sous la forme d'une hostilité canalisant enfin les tensions en des conquêtes. Elle réunit les hommes dans la paix parce qu'elle ennoblit la violence en la transformant en guerre. La culture européenne n'est pas autre, elle non plus - ce n'est pas en cela qu'elle diffère de l'empire de "Gengis khan".

La culture "européenne" diffère des autres, peut-être, par le fait qu'elle se fonde sur les individus d'une autre façon: c'est directement par eux qu'elle existe comme une forme commune. Il est vrai qu'il y a un rapport entre l'individuel et le commun dans chaque culture: mais par des médiations variées. Le christianisme - surtout latin - organisa sa religiosité autour de l'individu: c'est ainsi qu'il forma un monde d'action commun. Le fondement de l'Islam et de la religion juive est la prière commune. Le christianisme se défit tôt de l'action de sacrifice commune et devint une religion de cérémonies. Ici, la validité de la cérémonie ne dépend plus des participants. Et le destin de l'individu ne dépend que de sa participation, de ses oeuvres, de sa foi individuelles.

Dans d'autres religions, le commun a encore un rôle religieux, sous une forme ou une autre. Là, c'est par le commun que chaque individu fait partie de la culture. Leur culture conserve aussi le commun, elle le considère comme une valeur et elle garde quelque responsabilité envers le commun. Il y a des médiations y correspondant: en quelques formes partielles du commun.

Par contre, dans la culture bourgeoise, les individus sont les réalisateurs d'un commun général et abstrait et ils en font partie. Les sociétés européennes créèrent ce commun général et abstrait par la nation. La nation est la réalité commune - existant par les individus - qui regroupe de différentes façons tous les arrangements partiels de la société. Mais le partiel devient division par chaque façon; même si celle-ci en est quelquefois contraire. Et ainsi, les façons ne deviennent pas un intermédiaire réel dans le commun pour l'individu.

Les hommes créent la nation sur les fondements d'un commun dont l'être est sans limites: comme une réalité commune limitée.

Elle est à la fois plus étroite et plus large que ce qui est commun dans les hommes et par eux. La réalité commune de la nation est, en outre, dans les actions des hommes, dans la façon dont ils vivent la nation, dont ils agissent, sentent, pensent comme ses membres. C'est ainsi, que cette unité est immédiate en tant que générale et, en même temps, c'est justement en elle que la conscience d'une communauté pour les hommes existe par ces derniers. C'est une réalité arrangeant comme une conscience, dans laquelle ils acceptent leur qualité de commun comme nation par le fait qu'ils la définissent par cette dernière. Dans cette forme de communauté, la conscience joue un rôle plus grand que dans toutes les autres formes connues: parce que telle relation est immédiate entre l'individu et le commun (qui est général), en laquelle ils créent leur identité au commun par l'identification (qui établit le fondement de leur identité). C'est ainsi que la nation est, au fond, limitation et séparation. Elle sépare des autres, de tous les autres. Ce qu'on tient pour sa propriété est naturel et ainsi unique - ce qui vit dehors, ce qui est autre est désavoué. L'identité intérieure a la même signification que la séparation de tout ce qui est extérieur.

Quand le monde commun et la société s'arrangent en unité, il y a une imbrication des diverses formes de négation: de celles qui sont extérieures et de celles existant dans des contrastes intérieurs. C'est pourquoi les tensions intérieures peuvent si facilement tourner à l'avivement des négations extérieures ou bien des conflits extérieurs peuvent devenir contrastes intérieurs. D'autre part, les conditions sociales arrangent les conditions du commun dans la nation - elles rendent l'unité abstraite concrète - de telle manière que l'identification fait partie des conditions du pouvoir, particulièrement si le système d'Etat crée la démocratisation de la vie politique comme une forme lui convenant. Telle démocratie forme l'équilibre intérieur de la société à partir du jeu des intérêts partiels. Mais les intérêts restent alors partiels. Ainsi, l'équilibre n'est autre que l'ensemble des partiels. La réalité politique de la démocratie de la nation est donc une totalisation existant dans le jeu d'aspirations

partielles, laquelle ne sort pas d'entre les partiels non plus. Mais c'est justement par ces partiels que les individus se réalisent et que leurs actions deviennent la réalité de la nation. C'est ainsi que le système de comportement et d'action réalisé peut devenir une réalité commune qui réalise la démocratie - comme la totalisation sociale des comportements - par les comportements individuels. D'autre part, cette réalité est immédiatement commune justement en tant que culture. C'est sur la manière dont elle crée sa propre unité relative comme culture que la forme concrète de la réalité commune existant dans l'identification sociale s'édifie, de manière que la nation devienne une communauté concrète par l'Etat.

L'arrangement concret du commun dans l'Etat signifie, à proprement parler, des médiations très variées. La démocratie en est une forme particulière parce qu'elle est un certain être social du politique, laquelle rallie les individus dans un arrangement commun à l'ensemble de la société. C'est l'agencement de relations le plus civilisé de la société européenne et il se présente dans le monde industriel comme l'être social et politique civilisé. La démocratie comme médiation est importante parce que c'est sans créer des communautés structurelles sociales qu'elle sert de médiation dans le rapport d'identification immédiate de l'individu et de la nation. Sans doute, une des valeurs les plus grandes - peut-être la plus grande - de la culture "européenne" consiste en cela. Cela pourrait être un des critères du niveau culturel.

Cette façon d'être de la démocratie ne subsiste pas seulement dans des institutions mais encore dans le comportement des individus - et par cela dans la culture, ce qui est possible parce que l'unité de la culture, elle aussi, est concrète dans la nation et par la nation et qu'elle se définit quand elle rend le commun conscient et conscience. A savoir, c'est dans la nation que la culture commune devient une réalité commune passant dans la conscience qu'on peut avoir pour un monde plus large de l'autodéfinition aussi. Puisqu'il n'y a pas de communautés partielles qui puissent servir de médiations entre l'individu et la réalité commune générale, telles que les

communautés rurales dans le monde commun général du christianisme. Ainsi, l'être commun de la culture, lui aussi, existe pour les hommes - les individus - sous la forme de la nation. C'est à dire: la culture les embrasse dans la nation - comme, d'autre part, la culture est prise ensemble et rendue nation par eux.

En conformité avec cela, la culture aussi réalise une délimitation semblable dans la nation et elle existe à la façon des partiels. Donc, la culture ne sort pas des partiels par la nation - le moins du partiel conforme au contraste avec les autres nations.

Ni la culture ni l'économie n'ont de limites naturelles et la réalité commune des hommes aussi marque des attaches plus larges. Ainsi, le monde de la nation n'est fermé que relativement, et, à cause de cela, il est toujours mis en danger: ses limites sont fermes grâce à l'hostilité mutuelle entre tous les mondes voisins des nations.

Cette forme de la nation se développa le plus purement en Europe: ailleurs, ce processus ne se perfectionna pas tant qu'ici. Ainsi, c'est surtout la culture européenne qui est caractérisée par l'existence dans les cadres de formes nationales. Peut-être est-ce cela qu'on peut considérer comme une des caractéristiques les plus importantes de la culture européenne - d'autant plus que cela est vrai dans le cas de toutes les sociétés de l'Europe (prise au sens géographique).

En Europe, la culture donne la forme pour envisager les réalités communes des nations de telle façon que les relations entre les hommes font une unité dans la culture comme relations nationales, selon laquelle les relations extérieures forment une réalité délimitante. Ainsi l'unité même de la culture européenne existe dans des relations mutuelles - des dépendances créées par ces relations etc. - des cultures nationales. C'est en cela et de cette manière que la culture est européenne.

En conformité avec cela, il est naturel que chaque nation interprète "l'Europe" à sa propre manière - c'est à dire selon sa situation et ses intérêts. La réalité conceptuelle de "l'Europe" existe en ceux-ci et dans leurs relations mutuelles,

alors que sa réalité sociale existe par la politique européenne des Etats (nationaux). Le plus souvent, les nations en position de puissance identifient en quelque façon l'Europe à elles-mêmes: c'est en partant de cela qu'elles interprètent l'essence de l'Europe comme unité et comme culture. Les Allemands professaient leur prétention de primauté en appelant à la culture, les Français le faisaient en appelant à la démocratie. Les plus faibles, les plus petits - tels les Hongrois - appelaient plutôt à une Europe supranationale maintenant les nations en équilibre.

En Europe, les cultures - comme cultures nationales - sont respectivement des formes de confrontation. C'est dans cette confrontation qu'elles font exister leur caractère national: comme réalité distincte et comme particularisme. A tel point qu'elles font valoir un particularisme même en interprétant la notion de l'Europe: au moins en voulant forcer d'autres - du moins quelqu'un - à accepter leur supériorité.

Conformément à tout cela, les lignes de négation s'arrangent en constituant l'Europe selon les frontières nationales. Ce sont les relations des nations qui créent les lignes générales de tension selon lesquelles on vit et on porte à terme tant la paix intérieure que les conflits. Sous n'importe quelle forme. Les tensions intérieures aussi, se transportent selon ces lignes pour pouvoir s'y stabiliser pour un certain temps.

Les lignes les plus faibles de la culture européenne sont donc données par les relations entre les nations. C'est le long de celles-ci que la force assurante de la culture se rompt le plus facilement et que la barbarie - jusqu'alors réfrénée, arrangée, et sublimée en des oeuvres et en un monde commun d'activités par la culture - s'échappait toujours. Elles sont les "points" les plus faibles parce que les négations qui peuvent jouer (en faisant vivre la culture) le rôle de frein et dont le renversement répandit les procès de décomposition à l'intérieur de la société aussi, se portent sur elles. Quand la culture crée et assure la tranquillité en dirigeant toutes les tensions sur les limites, alors ce sont les forces des nations opposées qui servent de frein mutuel. Ainsi, l'équilibre de toute

la culture européenne ne pouvait être que plus faible que l'équilibre intérieur des nations, cependant, elle existait comme équilibre de cette manière. La peur de l'autre faisait toujours partie de la tranquillité. Cet équilibre était celui de l'incertitude: une réalité menacée par la barbarie.

Cet équilibre à l'intérieur de l'Europe forma un ordre hiérarchique tant dans le pouvoir que dans la culture. La notion de l'Europe aussi a un contenu hiérarchique. Quand une nation se prend pour "plus européenne" que sa voisine, elle ne le fait pas sans choix mais selon des règles claires. Il appartient à la culture européenne que chaque nation appelle une autre, une de ses voisines, barbare. C'est selon cette hiérarchie qu'on appelle certaines nations européennes asiatiques c'est-à-dire étrangères en Europe. Pour cela, on peut utiliser toutes sortes de différences comme arguments - comme toujours, ici encore, les arguments les meilleurs sont les plus anciens: c'est ainsi qu'on transforme les arguments du christianisme latin en arguments bourgeois. Le plus européen est l'exclusion de l'Islam et des Juifs, comme c'était l'usage il y a mille ans.

L'exigence qui veut que l'on est habitué à se reporter à la culture européenne comme à une valeur - s'il ne s'agit pas seulement d'une apologie des conditions et hiérarchies existantes - donne à l'Europe une valeur d'unité: contre les bornes nationales. Elle voudrait affaiblir ou peut-être supprimer ces bornes, rompre avec le provincialisme (national). Ce serait l'élargissement et l'extension de la réalité et les relations culturelles même sans en changer le caractère, en opposant l'européen (unitaire) plutôt que le national à tout *Autre*. Ainsi les négations se poseraient hors de l'Europe - "au dehors" tout resterait pareil.

Mais à l'intérieur de l'Europe, cela supprimerait l'ordre hiérarchique. On devrait renoncer à la notion d'une Europe plus étroite que l'Europe géographique. Et il y aurait une relation nouvelle entre ceux qui vivent en dehors de l'Europe en une culture semblable et ceux qui, tout en vivant à l'intérieur de l'Europe, ont une culture différente. Mais ce dont on aurait

besoin, c'est la reconnaissance de l'égalité de rang de toutes les autres cultures. La dualité du *Nous* et de *L'Eux* s'y dissoudrait, on devrait accepter la réflexion selon le *Beaucoup*. Si l'on reconnaissait en Europe les droits des autres cultures, l'esprit de suite exigerait la reconnaissance de tout *Autre*. En Europe, il y a une culture islamique aussi: on ne peut l'"oublier" purement et simplement, comme on s'y est habitué selon les principes de la culture "européenne". Et la culture islamique, dans la culture turque, est d'Asie Mineure aussi, au lieu d'être européenne.

Le désir du "caractère européen" devrait enfin conduire à la reconnaissance de la relativité de la culture européenne. Mais ce serait la transformation fondamentale de la culture existante: l'abjuration de son caractère aussi.

Car celui qui accepte la relativité de sa propre culture doit renoncer à l'opposition distinguant la culture de la barbarie. Il ne peut plus appeler les autres sociétés barbares, il ne peut pas user de ces deux notions à la manière habituelle, en tant que synonymes ou attributs du *Nous* et de *L'Eux*.

Ce couple notionnel est en effet mythique. Mais dans le mythique aussi, il y a du réel. Ce serait commettre une erreur que de rejeter les deux aussi bien que de les maintenir comme couple. Il y a culture et il y a barbarie, même leur opposition est vraie. Mais aucune des deux ne peut être comprise par cette opposition. Par contre, leur analyse séparée nous fait comprendre même ce qui est juste dans leur opposition. C'est-à-dire si l'on voit chacune des deux dans les complexités de la richesse des relations, ou, encore davantage, si ce n'est pas selon la séparation qu'on imagine la relation des deux notions. Car rien ne peut s'appeler barbarie ou culture univoquement, mais on peut retrouver chacune des deux en tout. Et qui plus est, inséparablement.

Le progrès d'une culture consiste à repousser la barbarie et le réfrènement des violences, en les forçant à l'ordre. La culture "européenne" aussi réfrène les violences dans ses propres sociétés en leur fixant des chemins. Elle met des barrières à la violence en rendant celle-ci droit exclusif de

l'Etat - ainsi, elle la sanctionne, dans certains cas elle peut même l'élever au rang de valeur. Le progrès culturel charge l'Etat de la violence pour qu'elle soit le signe principal de la sainteté de l'Etat, c'est-à-dire du pouvoir. La barbarie est le privilège de l'Etat - mais ainsi, elle devient cependant permanente: eu égard à d'autres cultures et Etats où la barbarie se manifeste plus ouvertement, alors qu'à l'intérieur de la société, elle reste cachée, mais non moins réelle.

La barbarie est toujours présente dans la culture: c'est justement pour cela que la culture est une valeur. Et c'est justement pour cela que la culture est toujours une exigence aussi, qu'elle n'est jamais un résultat final.

De même qu'entre les Etats nationaux, l'équilibre est donné par la menace extérieure, l'équilibre intérieur de la société, lui aussi, a comme élément constant la menace intérieure, c'est-à-dire la possibilité de la violence. On est contraint à des compromis par la menace de la violence, tous sont forcés à la tranquillité par l'Etat comme violence. La barbarie est constamment présente encore par le fait que ce n'est pas seulement contre les autres sociétés que la violence dont l'Etat s'est chargé est sainte, mais qu'elle peut le devenir dans les relations intérieures de la société aussi. Si l'Etat exige la violence - contre n'importe qui qu'il désigne - les hommes de la culture la réalisent en effet: en agissant selon leur devoir. Et, il en est ainsi selon le caractère de la culture.

Pour cela, quand la barbarie s'épanouit et qu'elle devient action, ce n'est pas la faillite de la culture - ce ne le fut pas même dans l'Europe du XXe siècle, en aucun cas. Il en est plutôt le résultat. Cela ne fait que détruire l'illusion selon laquelle la culture peut supprimer toute violence et qu'elle efface la possibilité même de la violence de la société, c'est-à-dire des hommes.

C'est à cause de cela aussi qu'on ne peut pas opposer vraiment la culture et la barbarie. Elles ne sont séparées que par la réflexion selon les dualités divisantes. En réalité, elles ne s'imbriquent pas et elles ne sont pas les deux aspects

d'une même chose: la vie des hommes est constituée par les "deux" ensemble. Chaque culture est une lutte permanente contre la barbarie; elle est le réfrènement et la transformation de notre propre barbarie: son élévation au rang de la culture. Et de plus, dans une situation où toutes les barbaries répondent les unes aux autres comme, également, les cultures s'enchaînent. Les cultures répondent les unes aux autres et pour cela la barbarie existe dans les séparations et les négations: la barbarie est l'esprit de la négation.

Il n'y a pas de possibilité de séparation claire et sûre et ainsi la variété dans la multitude des cultures n'est pas limitable à des dualités et l'on ne peut pas la forcer en couples.

Du reste, les dualités se produisent quand nous voulons arranger les relations des cultures selon un seul point de vue. Chaque point de vue unique donne une image séparante, mais l'ensemble des points de vue nous offre déjà une multiplicité - et cela même peut nous rapprocher de la compréhension. Car la compréhension est toujours multiple: la compréhension de notre propre culture dépend de la reconnaissance de celles des autres. Afin que la multiplicité et les variétés de notre monde particulier émergent de la diversité, de manière que le nôtre cesse d'être un et unique. Enfin, la culture et la barbarie ne signifient pas des attributs mais elles sont des caractéristiques - et elles caractérisent principalement ceux qui les utilisent.

Si chaque culture lutte contre sa propre barbarie, il n'y a pas de possibilité de hiérarchisation ou de classification. Chaque culture crée une possibilité pour soi-même et c'est cela qui peut nous donner un critère pour la mesurer. Et si quelqu'un fait une comparaison, qu'il mesure plutôt ses propres barbaries à la culture des autres! Car c'est à bon droit qu'on peut appeler l'inverse barbarie.

Si toute culture est dans le même temps l'organisation de la barbarie, il n'y a pas de raison d'appeler l'une supérieure à l'autre. L'européenne aussi est une parmi les autres, elle est une parmi plusieurs. A nous, elle convient et nous nous y sommes accoutumés, mais pourquoi croirions-nous qu'à l'autre

aussi, elle puisse lui être plus adaptée que la sienne? Si c'est lui qui pense ainsi, c'est son affaire - mais si c'est nous qui le pensons, alors c'est une barbarie. En effet, par le renoncement à la supériorité, nous renonçons à une des croyances fondamentales et à une des exigences de solidarité de la culture "européenne". Mais ce serait un net progrès dans la culture. Et cela nous offre la possibilité et le commencement de la connaissance de nous-mêmes: pour le savoir sur nous-mêmes - au lieu de notre propre conscience (aveugle). C'est vrai en ce qui concerne le présent et le passé également. Peut-être qu'il est plus facile de commencer par le passé. C'est plus facile, parce que notre propre passé aussi n'est le nôtre que secondairement. Et la distance facilite le dépassement, la victoire sur la déformation des exigences.

On ne peut pas comparer les cultures dans leur totalité. Car on ne peut le faire du point de vue le plus important, à : savoir que les hommes réalisent chaque culture en leur propre monde. Ce qu'ils réalisent, on ne peut le mesurer qu'à ce monde qui est le leur, à ses possibilités, et à rien d'autre. Ce qui ressort des comparaisons aussi, qui sont pourtant toujours possibles (à l'intérieur d'un tout). Car même à l'intérieur du tout, il n'est pas possible de comparer tout et n'importe quoi. Même pas si toutes ces tentatives restent partielles et relatives - dont la compréhension, d'ailleurs, est très fondamentale. D'autant plus que toutes les comparaisons sont possibles seulement d'un point de vue extérieur et qu'elles ne sont bonnes que si elles aident l'homme à "pénétrer plus avant".

On peut comparer ce qui se présente dans les cultures en relations objectives, ensuite ce qui s'institutionnalise et les actes - leur multitude - là où et en quoi il y en a un fondement moral commun. On ne peut jamais comparer - et, ainsi, mesurer - ce qui est une réalité subjective dans les cultures. Les arts non plus, on ne peut pas les mesurer et les hiérarchiser: jamais et en aucune façon. Et la totalité de la culture aussi existe comme un système de relations subjectives.

La comparaison - quand elle est possible - est la plus facile en considérant le passé. C'est-à-dire en parlant prin-

cipalement contre les extrapolations mythiques; principalement contre celles que la proclamation de la supériorité présente fait en se projetant dans le passé pour suggérer une supériorité là aussi. Car cela peut être dissolu par la saine raison même. Comme cela, on peut comparer (à beaucoup de points de vue) "la culture européenne" avec la culture byzantine, depuis Charlemagne jusqu'à la quatrième croisade. En ce temps-là, les Byzantins prenaient l'Europe Occidentale pour un monde barbare, comme ils le faisaient vis-à-vis de tous, à l'exception d'eux-mêmes. Mais enfin, en regardant du côté de la culture occidentale et sur cette base, c'est à bon droit qu'on peut considérer cette culture occidentale comme barbare, en la comparant avec la culture byzantine. L'émancipation du christianisme latin se faisait, en ce temps-là, en luttant contre la suprématie angoissante de Byzance, et cette lutte était moins politique que culturelle, au sujet de la religion. Pour l'achèvement de cette lutte, les Croisés détruisirent, incendièrent, saccagèrent Byzance: ils supprimèrent sa supériorité en la mettant à feu et à sang. C'est ainsi, à la manière barbare, qu'ils achevèrent la longue discussion. Si l'on peut faire des comparaisons, c'est Byzance qui l'emporte.

Au cours des temps, il y avait une différence plus grande aussi avec la culture islamique. Et, en cela aussi, il y a peu de choses qui parlent pour "l'Europe". Tout au plus le fait que la culture chrétienne latine emprunta beaucoup à l'Islam. Comme les universités européennes qui formèrent des écoles qui suivaient l'exemple des écoles des mosquées de l'Islam et qui enseignaient sciences, philosophie et arts de cette culture. L'Europe - à savoir l'Europe latine - s'élevait par la culture islamique. On pourrait énumérer beaucoup de choses: elles ne changeraient nullement cette image. Elle n'en deviendrait que plus détaillée et plus profonde. Au temps du tournant du millénaire, l'Europe était un monde barbare à côté de la culture islamique à l'apogée de sa période de prospérité. La vie sociale - spirituelle, religieuse, politique, économique - était à un degré culturel plus haut à Byzance et plus haut dans le monde de l'Islam qu'en Occident.

Mais c'est justement ainsi qu'on ne peut pas comparer ces cultures: puisqu'elles existaient dans des situations diverses et dans des besoins divers. Comme leurs arts, elles ne sont pas comparables: chaque art est mesurable à lui-même seulement. Les architectures romane et gothique ne sont pas meilleures ou pires que celle de Byzance, elles sont seulement autres, comme les édifices de l'Islam aussi étaient autres. Les Contes des mille et une nuits sont autres que ceux de Chaucer: l'esprit vivant en eux est incommensurable. On ne peut que jouir d'eux et de tous: justement parce qu'ils sont autres. Parce qu'en eux, nous y retrouvons - de nouveau et toujours - cette affinité par quoi l'autre culture cesse d'être étrangère pour nous.

QUI EST DONC LE PRINCE?

Interview de Raymond Aron, par Sándor Csizmadia

- Vous êtes connu dans le monde entier en tant que philosophe, sociologue, historien et journaliste. Vous êtes reconnu - au sens double du mot - comme "humaniste", "penseur libéral" ou bien "intellectuel anti-conformiste", et dans le même temps, vous êtes catalogué sous l'étiquette d'"homme de droite", dans certains cas de "réactionnaire", mais de toutes façons, d'"antisocialiste" et d'"anticommuniste". Toujours est-il que vous personnellement, vous avez décidé - il y a une cinquantaine d'années - d'être un spectateur engagé. Mais j'ajouterais personnellement, à la fois spectateur et acteur. Donc je vous prierais, d'une part, de bien vouloir mettre en lumière la raison de cette décision pour ainsi dire existentielle, et d'autre part, de justifier la raison d'être de cette attitude si je puis dire spécifiquement aronienne, que vous avez depuis de longues années.

- En ce qui concerne le point de départ initial, je pense qu'il s'agit d'une décision à la fois philosophique et existentielle. Je cherchais ma problématique philosophique, je sortais du néokantisme, je commençais à découvrir la phénoménologie et j'étais impressionné par le marxisme. Et je me suis posé la question: Dans quelle mesure est-ce que nous pouvons saisir, non pas les événements bruts, mais la signification des événements, sinon à partir d'un certain point de vue, est-ce que nous pouvons comprendre de manière semi-philosophique le temps que nous vivons? Et si vous voulez, j'avais en même temps le sentiment que nous sommes extérieurs et intérieurs à notre époque. Nous regardons le temps comme s'il était en dehors de nous, mais nous portons en lui un certain nombre de préjugés, des valeurs, des volontés qui constituent notre époque. Et cette dualité, être à la fois "dans" et "en dehors" du monde historique, créait pour moi le problème philosophique qui s'est

exprimé dans mon premier livre, l'"Introduction à la philosophie de l'histoire", qui était en même temps et peut-être davantage une introduction à la pensée politique. Et en ce sens, je reste pour l'essentiel fidèle à l'attitude existentielle et philosophique qui s'exprime dans l'"Introduction à la philosophie de l'histoire". Alors à partir de ce moment-là, il y avait au moins deux directions possibles de travail et de réflexion. D'abord, j'aurais pu faire ce que je voulais faire, une introduction aux sciences sociales pour compléter l'introduction à la pensée historique; ça, à cause de la guerre, je ne l'ai pas fait, parce que j'étais entraîné vers d'autres intérêts; et il y avait une autre direction qui est devenue la mienne, c'est-à-dire, mettre à l'épreuve l'attitude philosophique ou existentielle que j'exprimais ou que j'ai conçue pour la première fois, au bord du Rhin, en 1931. Alors, ça me paraît la première réponse à votre question. La deuxième question, est-ce que je suis un conservateur, un réactionnaire d'un côté, ou est-ce que je suis un non-conformiste de l'autre... Je suis sûr d'être un non-conformiste, en ce sens que je n'ai jamais été d'accord avec aucun gouvernement. Par exemple, quand il y avait la guerre d'Algérie, j'ai été le premier à plaider pour l'indépendance de l'Algérie. D'ailleurs, quand j'ai soutenu ma thèse à la Sorbonne, un des membres de jury a dit: Est-ce que vous êtes désespéré, ou satanique? Ce que je développais à l'époque lui paraissait difficilement acceptable, pour un progressiste traditionnel, parce que moi, j'étais imprégné d'historicisme allemand et pour, disons, des rationalistes progressistes français, je ne dis pas que c'était le diable, mais c'était difficile à saisir. En ce qui concerne "conservateur", "réactionnaire", je pense que c'est faux, en ce sens que j'ai été entièrement contre la politique conservatrice économique avant la guerre; j'ai été en permanence partisan de l'expansion économique, j'ai été keynésien même avant la guerre à une époque où les Français ne connaissaient pas encore Keynes. En revanche, ce que je n'ai pas été, c'est marxiste ou socialiste au sens

marxiste. Le début de mes études personnelles, ça a été une lecture presque intégrale de l'oeuvre marxiste, ou tout au moins des oeuvres essentielles. Et je me suis convaincu que l'oeuvre était importante mais que sur un certain nombre de points essentiels, Marx s'est trompé, que l'évolution du capitalisme a été différente de celle qu'il envisageait, que le régime capitaliste semi-libéral avait des ressources incomparables dont il témoigne encore aujourd'hui. Alors, je pense qu'il est juste de dire que si, pour être révolutionnaire en Occident, il faut être marxiste, alors je suis conservateur. Si, pour être conservateur, il faut refuser la technologie et le progrès économique, alors certainement je ne le suis pas.

- Pour vous, l'histoire n'est pas déterminée ni orientée d'avance par une finalité ou un sens. Elle reste ouverte, elle dépend en fin de compte des actions des hommes, de leurs libertés et de leurs arbitrages. Cela explique votre refus de toutes les formes du messianisme au nom duquel le XX^e siècle a perpétré tant de crimes, et votre méfiance vis-à-vis de l'idéologie en tant que discours d'interprétation globale du monde et guide de l'action. Je me demande quelle sorte d'explications ou d'interprétations vous proposez aux problèmes du messianisme?

- Ce que vous avez dit est tout à fait juste, c'est une partie essentielle de ce que j'ai fait. Je pourrais dire que j'ai fait une critique de ce qui est la dialectique dans *"La critique de la Raison pure"*, c'est-à-dire la prétention de savoir plus que ce que ce l'on sait. Bon, en ce sens j'ai fait cette critique. Alors pourquoi la persistance des messianismes et des millénarismes? La réponse est relativement simple. D'abord, il y a le déclin des fois transcendantes. En deuxième lieu, nos sociétés sont les premières qui ne se fondent pas sur des vérités transcendantes et qui, dans une certaine mesure, se justifient par leurs fonctionnements mêmes. La démocratie se justifie par les élections, les régimes socialistes à l'Est se justifient par le pouvoir du parti communiste, par le marxisme etc. Ce sont des sociétés qui se justifient par des idées empruntées aux sciences sociales. Alors, comme la croyance transcendante religieuse est en déclin et comme les hommes ont

toujours été religieux avant d'être des êtres qui pensent, il est normal qu'il y ait eu une espèce de projection vers la pensée politique du besoin religieux. Et encore aujourd'hui, quand j'écris un livre, la moitié de ceux qui en font un compte-rendu me reprochent de ne pas donner d'espoir. Ce qu'ils appellent "ne pas donner d'espoir", c'est ne pas donner d'espoir absolu, c'est-à-dire ne pas leur annoncer pour demain ou dans un siècle ou deux la société parfaite. Cela dit, je ne rejette pas ce que Kant appelle l'idée de la Raison; c'est-à-dire, il n'est pas impossible de concevoir une idée, une société qui serait plus ou moins conforme à, disons, la vérité philosophique. Vérité entre guillemets.

- La vérité philosophique sans guillemets me fait penser au monde des valeurs. Finalement, quelles sont les valeurs les plus exactes auxquelles vous tenez le plus?

- Vérité et liberté, et j'ajoute que les deux ne se séparent pas l'une de l'autre. Il n'y a pas de possibilité de vérité sans la liberté de recherche et de discussion; par conséquent, pour que l'on puisse chercher la vérité, il faut que l'on dispose de la liberté intellectuelle. Et la liberté intellectuelle n'a pas de sens, elle cesse d'être elle-même si elle n'a pas une finalité. Alors, si la finalité de la liberté, c'est seulement de jouer de n'importe quoi, bon, on peut dire c'est préférable au terrorisme, mais ce n'est pas un idéal. Et l'idéal de la liberté, c'est que la liberté est une finalité, c'est ce qu'on peut appeler la vérité dans les connaissances ou dans la Science. Et la vérité dans la réalité sociale en ce sens, c'est d'accepter l'expérience, de chercher les fonctionnements de la société qui donne le plus de chances aux individus, disons, d'un côté, de bien-être, d'un autre côté, un minimum d'égalité. Et puis, surtout tout cela, dans le cadre de la liberté.

- Oui, c'est bien compréhensible, mais quelles sont votre expériences personnelles, ou plutôt historiques? Vous avez toujours été à la fois universitaire et journaliste, je devrais dire éditorialiste. D'où il s'ensuit que vous avez pris depuis 1940 une position sur tous les grands problèmes,

sur tous les grands événements. Par exemple, Vichy et la Résistance, le génocide hitlérien, la guerre froide, les horreurs stalinienne, les polémiques avec Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty, la construction européenne, la stratégie nucléaire, l'Algérie et la décolonisation, Mai 68, la victoire électorale de la gauche etc. Pourtant, moi, je n'ai pas l'impression que vous vous preniez pour un génie infaillible...

- Vraiment, je suis rarement certain d'avoir raison. Mais l'essence de notre condition, c'est de nous décider sans connaissances certaines. La dernière phrase de *l'Introduction à la philosophie de l'histoire* - malheureusement je ne la connais plus par coeur - c'est de s'engager dans un monde incohérent sans autres certitudes que les vérités formelles; il en est ainsi de notre existence. Cela dit, de manière au moins relative, que notre génération qui n'a pas été épargnée a eu aussi l'avantage que certains refus s'imposaient comme d'eux-mêmes, tout au moins à ceux qui avaient un minimum de clairvoyance. Le refus à Hitler, à mon avis, il était impératif dès 1933. Il n'était pas indispensable, comme moi, d'avoir vécu en Allemagne pour pressentir ce que signifiait la victoire d'Hitler en Allemagne, c'est-à-dire la guerre en Europe. En ce qui concerne le stalinisme, il suffisait d'avoir la modestie de regarder les faits, la plupart des faits qui ont, peut-être, pu être dissimulés aux populations en Europe de l'Est mais certainement pas aux peuples de l'Ouest. Tous les Français auraient pu connaître l'essentiel de ce qu'on appelle les crimes du culte de la personnalité. A partir de ce moment-là, ce n'était pas tellement difficile d'avoir un certain nombre de refus, étant bien entendu que la décision "pour" ou "contre" le socialisme n'est pas tranchée de manière exclusive et définitive par la personnalité de Staline, ni même par l'ensemble de l'histoire du bolchévisme. Mais je dirais que, disons, en 1945, face à l'Europe soviétique il me paraît presque évident, pour un libéral ou un Français comme moi, de dire: il faut dire non et il faut sauvegarder la partie de l'Europe qui, aujourd'hui, a la chance d'avoir été libérée par les Anglais et les Américains. Et non pas de dire, vous en ferez ce que vous voudrez.

- Eh bien, je n'ai aucun droit de ne pas prendre acte de votre conviction personnelle, et pour cette raison, j'en viendrai plutôt à la question suivante. Depuis un certain temps, avec une angoisse très frappante, on parle beaucoup d'une rupture dans l'histoire de l'humanité; il s'agit pour nous déjà de vivre à l'ère nucléaire. Pour sortir de ce danger réel, quels moyens d'action proposeriez-vous?

- Si vous mentionnez les armes nucléaires, je suis obligé de dire que ces armes constituent une donnée permanente de l'avenir prévisible. Il est toujours dangereux de dire que la donnée est permanente, parce qu'il est concevable que l'humanité actuelle se détruise à moitié dans une guerre nucléaire. Mais en laissant de côté l'apocalypse - parce que si l'on suppose l'apocalypse, il faut passer à autre chose et ça n'a plus d'intérêt - donc, si on exclut une catastrophe totale à laquelle je ne crois pas, les hommes, les Etats doivent s'accoutumer à une panoplie différente des panoplies traditionnelles. D'abord je devrais rappeler que les Romains ont détruit totalement la ville de Carthage et sa civilisation sans avoir d'armes nucléaires. Par conséquent, les destructions de ces civilisations n'ont jamais requis des armes extraordinaires. Bon, mais ces armes sont tout de même plus diaboliques que toutes les armes connues. Nous constatons, après, disons, trente-cinq ou quarante ans d'ère nucléaire, que les hommes ingénieux, astucieux, les Etats, ont tout de même trouvé les moyens d'intégrer ces armes nucléaires dans une diplomatie traditionnelle; c'est-à-dire, ils ont d'autres armes, il y a des guerres sans les utiliser. Ceux qui ont ces armes et qui pourraient obliger ceux qui ne les possèdent pas à capituler ne songent pas à le faire. Il y a une espèce d'inhibition politique ou morale; on ne sait pas pourquoi, mais celui qui possède ces armes n'a jamais menacé un non-détenteur de ces armes de les utiliser. Et aujourd'hui, en fait, on ne peut pas exclure que cette inhibition jouera indéfiniment, mais jusqu'à présent, elle a joué. Donc, il y a maintenant un petit nombre d'Etats qui possèdent ces armes et qui ont trouvé le moyen d'un jeu diplomatique et quelquefois militaire sans les utiliser. Bien entendu, je n'af-

fermerais pas que ce jeu extraordinairement dangereux au bord de l'abîme se prolongera indéfiniment sans catastrophe, mais je dis que ces armes mettent à l'épreuve les hommes et leurs raisons, et c'est pourquoi je dis aujourd'hui dans le dernier chapitre de mon *Clausewitz* que c'est un pari sur la raison. Bon, combien de temps est-ce que ce pari sera gagné, je n'en sais rien. Alors bien sûr, ce sera un peu plus dangereux si des Etats possèdent ces armes, si ces Etats sont enflammés par une haine inextinguible au point qu'ils acceptent leur propre catastrophe pour tuer l'autre. Alors on peut imaginer certaines parties du monde où l'arrivée de ces armes accroîtrait considérablement le péril, mais il ne faut pas croire que s'il y avait beaucoup d'Etats nucléaires et des guerres dans certaines régions, il en résulterait une guerre générale. Le jour où, par exemple, le Proche-Orient serait peuplé d'armes nucléaires, les grandes puissances se tiendraient dans une large mesure en dehors du Proche-Orient. Vous savez, ceux qui voudraient chercher la sécurité par leurs armes nucléaires, dans une certaine mesure repousseraient les grandes puissances qui, certainement, ne voudraient pas être entraînées contre leur gré. Une des causes de la rupture entre l'Union Soviétique et la Chine, ça a été la crise de 1958, à propos des îles où les Soviétiques - semblait-il - ont eu peur d'être entraînés par les Chinois dans une aventure. Et les Chinois et les Soviétiques avaient conclu en 1957 un accord d'aide soviétique à la Chine pour les développements nucléaires, et ces traités ont été dénoncés en 1959 à la suite de la crise de 1958. Tout au moins c'est l'impression que nous avons eue de l'extérieur. Vous ne connaissez pas ce...?

- Je me vois obligé d'être succinct dans ma réponse: absolument pas.

- Donc, il y avait un accord de développement nucléaire sino-soviétique. Il a été dénoncé en 1959 et il y avait une crise lorsque la Chine avait commencé à bombarder Quemoy et Matsu et qu'il y avait un danger d'être entraîné trop loin. Et à ce moment-là, les Soviétiques ont tenu le même langage que

les Américains, c'est-à-dire qu'il est essentiel dans l'alliance de maintenir le monopole des armes nucléaires.

- Je tiens à vous remercier pour ces informations, et elles me font venir à l'esprit autre chose. Vous avez une distinction pour définir le rôle d'un intellectuel, qui remonte, si je me rappelle bien, à votre *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Vous dites qu'il a le choix entre "être le confident de la providence ou le conseiller du Prince". Quel est le sens, quelle est l'acception générale de cette distinction, et ceci tout particulièrement ici et maintenant, en France?

- L'opposition entre le "conseiller du Prince" et le "confident de la providence", c'est au fond l'opposition entre ceux qui prétendent connaître le tout de l'histoire et notamment la fin de cette histoire et ceux qui essayent de la faire mieux à la limite. Mais je n'ai pas dit du tout que tous les intellectuels doivent être l'un et l'autre. Je dis que ceux qui entrent dans la politique ou qui se veulent très proches des acteurs politiques sont condamnés à être plutôt d'un côté que de l'autre. Mais je conçois parfaitement qu'un homme politique, par exemple, refuse de prendre parti, et il proclame simplement des valeurs éternelles comme le voulait Julien Benda. Ou bien il défend les droits de l'homme quel que soit le régime politique. Eh bien, je ne crois pas qu'il soit convenable pour l'intellectuel de dire aux autres intellectuels ce qu'ils doivent faire. Il y a un grand nombre d'attitudes d'intellectuels qui sont légitimes: Il y en a une, par exemple, qui consiste à travailler à ses propres affaires, à développer la science ou à écrire des livres, et se désintéresse des affaires publiques. Donc, il y a aucune obligation pour l'intellectuel d'entrer dans les affaires publiques, et je dirais même que, dans la mesure où il ne s'y intéresse pas et où il n'en sait rien, il n'est pas spécialement souhaitable qu'il intervienne dans la vie politique. Il est aussi tout à fait acceptable qu'il soit défenseur du principe, abstraction faite de l'engagement pour un parti, ou pour un pays, ou pour un régime. Il n'y a pas seulement les deux formes que j'ai em-

ployées qui ne caractérisent que ceux qui sont politiquement engagés; il y a les autres, les attitudes des non-engagés, c'est-à-dire ceux qui parlent simplement en tant qu'intellectuels, ou bien ceux qui sont absolument en dehors du jeu politique: Il y a des savants, il y a des romanciers qui peuvent regarder de haut et de loin la comédie humaine ou la tragédie humaine, et considérer comme les Brahmanes qu'il est plus important de penser, de créer, que de participer à ce que j'ai appelé la comédie ou la tragédie sociale, mais ce qu'on pourrait appeler une histoire pleine de bruit et pleine de fureur et qui ne signifie rien, comme la formule de Shakespeare.

- Vous avez fort bien mis en lumière ce qui doit l'être de nos jours. Je suis en France pour la deuxième fois en l'espace de six mois, et j'ai toujours la même impression, à savoir qu'un an après l'arrivée au pouvoir de F. Mitterrand, il semble qu'une grande partie des intellectuels de gauche, qui sont installés depuis une vingtaine d'années dans une opposition irréductible, sont déstabilisés par une victoire longtemps désirée mais également inattendue. Et en-dehors des analystes quasi officiels de la gauche intellectuelle que sont par exemple Jacques Julliard ou Alain Touraine, personne n'a brigué publiquement le poste de porte-parole de la gauche pensante. Vous, personnellement, qui êtes allé à contre-courant des idées dominantes des milieux intellectuels de gauche, qu'en pensez-vous? Est-ce qu'il s'agit dans ce cas de devenir un spectateur dégagé ou de le rester?

- Les intellectuels de gauche, c'est-à-dire l'immense majorité de ceux qui s'expriment, parce qu'il faudrait savoir si, dans l'Université, il n'y en a pas un grand nombre qui ne sont pas de gauche, mais qui simplement font leur métier, enfin ceux des intellectuels que l'on connaît, qui publient, qui apparaissent à la radio, à la télévision, apparaissent en majorité de gauche. La victoire de Mitterrand en 1981 les a plus au moins embarrassés. C'était plus facile d'être dans l'opposition, d'autant plus qu'il a été rapidement évident qu'un gouvernement de gauche qui voulait rester dans la Communauté Européenne, dans le cadre de la démocratie parlemen-

taire, ne pouvait pas transformer en profondeur la société et la vie quotidienne des Français. Ça faisait partie, disons, de la mythologie et de la propagande. Alors, la plupart des intellectuels français de gauche, en particulier les plus élevés, sont très réservés à l'égard du gouvernement de Mitterrand. Ils ne sont pas contre. Ils n'étaient d'ailleurs pas tellement contre le gouvernement précédent. Enfin ils sont probablement un peu moins hostiles au gouvernement actuel. Quelques-uns d'entre eux, quand on leur a posé la question, ont répondu: Si, c'est tout de même beaucoup mieux que le précédent. Mais ils ne manifestent aucune espèce d'enthousiasme, et les meilleurs d'entre eux ne cherchent pas à obtenir un poste. Mais naturellement, il y en a beaucoup qui ont cherché et obtenu des postes. Mais enfin ce ne sont pas les plus importants, les plus caractéristiques. Enfin, jusqu'à présent Mitterrand n'a amélioré en rien les deux problèmes fondamentaux que sont l'inflation et le chômage, et de manière évidente ou d'une manière qui deviendra visible rapidement, le problème va devenir pire; les nationalisations des grandes entreprises industrielles n'excitent personne. Ce n'est pas non plus un désastre nécessaire, et enfin un certain nombre des anciens directeurs sont restés en place. On en a mis d'autres, ce sont des hommes qui ne sont pas jusqu'à présent tellement différents les uns des autres, et le mode de gestion n'est pas transformé. Il n'y a pas de raison, par conséquent, pour les intellectuels de gauche de se laisser emporter par l'enthousiasme. La seule politique qui a été normalement ou qui aurait dû être normalement acclamée par la gauche, c'est la politique du ministre de la Justice, parce que Badinter est beaucoup plus libéral que ne l'était la politique d'Alain Peyrefitte; le malheur, c'est que cette politique libérale, si je puis dire, à l'égard de la délinquance est très impopulaire en France. Comme vous savez, les petites gens sont très souvent beaucoup moins laxistes que les classes supérieures, les bourgeois etc., qui disent que la délinquance est la faute des

circonstances etc. ou qui, d'autre part, craignent moins la délinquance que les gens ordinaires. Enfin, le fait est que Badinter devrait être le héros de la pensée de gauche et qu'on n'en parle pas tellement, parce qu'on sait qu'une bonne partie même des électeurs de gauche ne l'aiment pas. La suppression de la peine de mort n'a pas été populaire. Alors pour le reste, vous savez, les nationalisations, etc... Bon, ceux qui aiment la propriété collective sont pour, ceux qui sont passionnément hostiles, évidemment, les condamnent. La plupart disent que ça ne sert pas à grand chose et que cela coûte relativement cher, mais les Français n'ont jamais été très libéraux en matière économique, et par conséquent, ils ne sont pas très choquées par les nationalisations. En effet, rien de ce que le gouvernement de gauche a fait jusqu'à présent ne permet aux intellectuels de gauche de pavoiser. Voilà, à peu près, la situation. Alors, on verra la suite. En principe, ils sont contents. En fait, ils sont embarrassés. D'autant plus qu'il est plus facile pour les journalistes d'être contre que d'être pour...

- Sans vouloir, bien entendu, être indiscret, j'aimerais vous demander comment vous allez combiner votre double attitude, celle d'acteur et celle de spectateur, en cette nouvelle période où la gauche est au pouvoir. Parce que les phrases suivantes ont été écrites par Raymond Aron l'an dernier:

"Je ne suis jamais sans espoir et je suis toujours engagé. Je laisse à d'autres la tâche nécessaire de rénover l'opposition au socialisme, et surtout de rajeunir la pensée libérale. Je me retrouve probablement isolé et opposant, destin normal d'un authentique libéral". Donc...

- Qui, c'est-à-dire que c'est ce que j'ai écrit, je crois, dans la conclusion du *Spectateur engagé*?

- Qui, c'est bien cela.

- Eh bien, en effet, je ne suis pas totalement dégagé. Mais pour vous dire la vérité, je le suis dans une certaine mesure, ne serait-ce qu'à cause de la question d'âge. Aussi longtemps que le gouvernement socialiste restera libéral au

sens intellectuel et personnel - et jusqu'à présent, il n'y a rien à lui reprocher - aussi longtemps qu'il restera libéral au sens constitutionnel et personnel, je critiquerai ce qui me paraît critiquable, mais sans aucune espèce de violence ou de passion. Et maintenant, j'ai écrit, depuis une année que le gouvernement de gauche est au pouvoir. Bon, j'ai critiqué la politique économique du gouvernement, parce que je pense que le gouvernement a commis pas mal d'erreurs, de fautes qui développeront leurs conséquences, et ces conséquences seront encore plus visibles en 1984. Mais il y a aucune raison jusqu'à présent de désespérer de la France à cause de la victoire de la gauche en 1981; je serais plutôt tenté de dire qu'un jour ou l'autre, il fallait faire l'expérience; il y a une chance que les hommes au pouvoir apprennent ce qu'ils n'avaient pas appris quand ils étaient dans l'opposition. Le danger évidemment, c'est que ce genre de socialisme prenne la direction du travaillisme anglais, c'est-à-dire non pas la catastrophe, mais le déclin progressif. C'est en effet pour moi le danger majeur de l'expérience socialiste actuelle. Mais rien ne prouve que les socialistes gagneront les prochaines élections. Ils en ont perdu une, celle des cantonales, de manière éclatante au bout de moins d'un an, parce qu'après tout, ils ont moins gagné à cause de l'enthousiasme qu'ils soulevaient qu'à cause du rejet de l'ancien président de la République, et aussi à cause de la dissension à l'intérieur de l'ancienne majorité. Il est possible que le victorieux, que le vainqueur de 1981, ce soit autant Jacques Chirac que François Mitterrand...

- Ah bon? C'est à méditer...

- Ou tout au moins il a été dans le langage que vous connaissez, et donc il a été un allié objectif de Mitterrand.

- Oui, c'est très intéressant, mais plus intéressant encore est pour moi le fait qu'à la fin de l'année dernière, j'avais l'impression, ici à Paris, que la pensée de Raymond Aron était en train de triompher dans le pays classique de

le politique! Comment avez-vous perçu ou conçu - si mes impressions étaient justes - ce phénomène?

- C'est beaucoup dire. Il y a eu un phénomène curieux, ces trois émissions à la télévision qui ont eu un succès assez extraordinaire, succès qui a été relancé, multiplié, par la publication du script de ces émissions - script qui ne devait pas être publié, mais que mes interrogateurs ont voulu publier, et donc, j'ai accepté la publication*. D'un autre côté, Sartre disparu, le culte du socialisme et du marxisme a disparu; l'idée des droits de l'homme est revenue à la mode et, parmi les jeunes, beaucoup se posent la question, maintenant qu'il n'y a plus de solution totale des problèmes sociaux. Au bout du compte, ils ont découvert que celui qui disait plus ou moins ces choses en style philosophique depuis un demi-siècle, c'était plutôt moi, alors faute de mieux, ils se sont alliés à moi ou je suis devenu populaire. C'est vrai dans une certaine mesure, mais il y a une question d'âge, il y a une question de conjoncture intellectuelle. Mais ça ne va pas très loin. Bien entendu, c'est plus agréable d'être populaire que d'être impopulaire, mais vous savez, à mon âge, j'y accorde encore moins d'importance qu'auparavant, où j'ai accepté d'être impopulaire très longtemps, sans joie mais sans révolte. Alors, maintenant, cette année j'ai été faire une conférence aux Sciences Politiques. Evidemment, c'est vrai, j'ai été acclamé; j'ai été une fois à l'Ecole Normale Supérieure, et ça a été la même chose. Bon. Tant mieux. Tant mieux, pourvu que ça dure - comme disait la mère de Napoléon, "pourvu que ça dure".

- Pour la génération qui est aussi la mienne, celle qui est née à la politique en mai 1968, la pensée de Raymond Aron a représenté une sorte de pôle négatif. Et puis même pour ceux qui, depuis les années soixante-dix, se sont progressivement détachés des prétentions marxistes à monopoliser l'idée de progrès et à s'arroger le droit de savoir qui est de droite ou de gauche, la découverte de votre pensée, je citerais ici J.L. Missika et D. Wolton:

*Raymond Aron; Le spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton. Ed. Julliard. 1981.

"fut un réel plaisir". Est-ce que vous éprouvez une espèce de satisfaction par rapport à cette génération, en ayant conscience du fait que c'est elle qui a abandonné les lunettes idéologiques?

- Ah oui, oui, oui, les lunettes idéologiques! Ecoutez! Wolton et Missika ont été dans le coup de 68, Missika surtout, Wolton, moins, mais ils n'ont pas été extrémistes. Et d'autre part, quand ils sont venus me trouver, ils avaient cessé d'être enivrés, ça a été bien avant la rencontre avec moi. C'est eux qui ont eu l'idée de ces émissions. Je ne les connaissais pas, et je trouve qu'ils ont très bien fait leur travail. Par conséquent, tout est très bien. Je pense qu'un certain nombre, en effet, des soixante-huitards... Il y en a qui sont devenus communistes, il y en a qui sont devenus de gauche, modérés. Aussi, Wolton et Missika ont travaillé avec la CFDT pendant des années...

- Vraiment? Je l'ignorais...

- Oui, et même ceux qui sont, disons, très proches de la CFDT, ne sont pas foncièrement hostiles à moi. Il faut ajouter que si la gauche était moins pleine d'illusions, je ne verrais pas d'objections à ce que la gauche gouverne le pays. Je pense simplement qu'ils connaissent encore mal la société et qu'ils la gouverneront mal. Cela dit, je n'ai aucun intérêt particulier à la défendre là-dedans. Alors, les lunettes idéologiques... Soixante-huit, il en reste de grands souvenirs, mais j'ai l'impression que parmi ceux qui ont vécu 68, il n'y en a pas qui soient restés immobiles au point 68. On ne pouvait pas y rester. Alors, ce qui est le plus frappant, c'est qu'à la différence des Italiens, il n'y en a pas eu ou à peu près pas qui ont glissé de 68 au terrorisme. Ils se sont arrêtés. Ils ont compris qu'à partir d'un certain moment, l'action directe, ça pouvait dégénérer en violence, et au bout du compte en violence fasciste. Et alors là, ce qui est très frappant et ce qui d'ailleurs me rajeunit, me donne satisfaction, c'est que les soixante-huitards n'ont pas été dans la direction que l'on pou-

vait craindre, de l'action clandestine. Ils se sont à peu près tous arrêtés; ils se sont arrêtés, les uns dans le communisme, mais c'est la minorité, les autres dans une gauche modérée, d'autres dans un certain désintéressement, d'autres encore dans l'écologie. Comme vous voyez il y a beaucoup de sorties, mais il n'y a pas de sortie sur le terrorisme jusqu'à présent.

- Je souhaite de toute ma volonté qu'il n'en ait pas... Et pour terminer, cela m'intéresserait vraiment beaucoup d'avoir votre opinion sur la politique hongroise d'aujourd'hui. Cela vous ennuerait de m'en dire quelques mots?

- Pas du tout. Eh bien, un de mes regrets, c'est de ne jamais avoir été en Hongrie. Je voulais déjà y aller avant la guerre. Je n'y ai pas été depuis la guerre, et si j'ai encore un peu de temps, je pense que j'irai. Je connais un certain nombre de Hongrois émigrés, j'ai des amis parmi eux, et je constate que le peuple hongrois est exceptionnellement doué. Ne serait-ce qu'en énumérant les hommes supérieurs qui se trouvent aux Etats-Unis et qui sont d'origine hongroise. Et quelques Hongrois arrivés en France que je connais ont tous trouvé leur place et réussi jusqu'à présent leur existence. En ce qui concerne la situation actuelle de la Hongrie, je la connais comme tous, par les études, et je crois que la Hongrie qui a payé cher la révolution de 56 se trouve aujourd'hui parmi les pays de l'Est les plus favorisés, en ce qui concerne le libéralisme intellectuel, la sécurité personnelle et le droit de sortir du pays et d'y rentrer. Donc, par-dessus le marché, j'ai eu le plaisir de rencontrer en Italie il y a quelques années le planificateur numéro un de l'économie hongroise, et la manière dont il m'a expliqué le fonctionnement du régime, le rôle du plan et le rôle du marché, tout ça m'a donné l'impression que le monde étant ce qu'il est, la Hongrie jusqu'à présent, au cours des dernières années, a tiré le meilleur profit possible de conditions qui ne sont pas les meilleures possibles.

(mai 1982)

"LE PARADOXE DU SOCIOLOGUE"*

Interview de Pierre Bourdieu par Ágnes Rényi

- En France, il y a une tradition interdisciplinaire importante mais qui n'est pas exempte de conflits. Vous avez redéfini d'une manière originale cette interdisciplinarité. Dans vos critiques adressées à certains linguistes et économistes vous leur reprochez d'oublier les aspects sociaux de leur objet, donc vous revendiquez, si je comprends bien, une place à l'approche sociologique à l'intérieur des autres sciences sociales. Est-ce que cela voudrait dire que par exemple l'économie ou la linguistique n'auraient pas le droit de créer des concepts et des modèles qui feraient abstraction du contexte ou des variantes sociales?

- Je veux seulement rappeler toutes les exclusions

qu'implique la construction d'objets qu'opère l'économie ou la linguistique. Pour s'en convaincre, il est toujours bon de revenir aux fondateurs et de relire Saussure, qui est très clair, ou Walras. Parmi mes nombreux projets que j'ai abandonnés, il y avait celui d'écrire une sociologie des théories pures, Walras, Saussure, Kelsen, etc. Walras, comme Saussure, font totalement abstraction du cadre institutionnel de l'échange, économique ou linguistique, du statut social et du poids relatif des échangeurs, des dimensions, macro ou micro, du marché étudié. Les partenaires ne sont pas définis dans leur vérité de détenteurs d'un capital plus ou moins grand (dans le cas du marché linguistique, une langue dominante ou un usage dominant

* Nous avons emprunté ici le titre d'une conférence de Pierre Bourdieu, prononcée à Arras en octobre 1977 et reproduite dans "Questions de sociologie", Ed. de Minuit, 1980. La version hongroise de cet entretien est parue dans la revue Valóság (N° 7, 1984. pp. 91-98).

de la langue commune); ils sont les sujets purs de l'échange, etc. (On comprend qu'aujourd'hui, la réflexion sur la décision, le calcul rationnel, etc. soit le carrefour de toutes les pensées formalistes, au mauvais sens du terme). Repenser le marché - par exemple le marché linguistique ou le marché scolaire dans sa vérité, ce n'est pas, comme on le croit souvent, transférer en sociologie des concepts empruntés à l'économie - les plus malveillants parleront de métaphore -, c'est repenser les fondements oubliés de l'échange et poser à l'économie des questions occultées. On pourrait opposer Cournot à Walras et encourager l'élaboration de modèles locaux, capables de rendre compte d'un secteur strictement spécifié de l'économie. Cela commence à se faire, et l'on découvre aussitôt tout ce que l'économie dite pure, laisse de côté: par exemple la formation scolaire des cadres ou de la main d'oeuvre, ou cette dimension tout à fait ignorée du capital des entreprises qu'est un mode de gestion plus ou moins raffiné et rationalisé de la main d'oeuvre, des conflits du travail ou l'organisation même du travail. Et tant d'autres choses. Et l'on voit disparaître la frontière entre la sociologie et l'économie. La sociologie, de science dominée et un peu ancillaire, vouée au "social" (au sens paternaliste du terme), devient la science des fondements sociaux de la production et de la circulation économique, et notamment de la *croissance* qui est au fondement de toutes les opérations économiques.

- Votre travail sociologique est accompagné par une interprétation critique permanente des différentes tendances présentes dans les sciences sociales ou dans la réflexion philosophique. Vous combattez aussi bien l'économisme que le culturalisme, l'approche subjectiviste de la phénoménologie ou de l'interactionnisme que l'objectivisme structuraliste ou marxiste, l'empirisme borné aussi bien que les "grandes théories" trop générales. Quelles sont selon vous les chances de cette sociologie de "troisième voie" dans le champ international de la sociologie?

- La troisième voie, c'est la voie de ceux qui disent ni... ni... En ce sens vous avez raison. Mais je crois qu'il faut dire ni... ni... pour pouvoir dire *et... et*. Beaucoup de dualismes épistémologiques sont des dualismes sociaux convertis en antinomies théoriques. Et de fait, il se trouve que j'ai été conduit à rejeter beaucoup d'oppositions rituelles, souvent perpétuées par le système scolaire et à les *dépasser*. Je ne crois être ni éclectique ni anti-tout. Je prends l'exemple de Marx et Weber sur le problème de la légitimité. Marx rompt avec la représentation ordinaire du monde social en faisant voir que les relations "enchantées" - celles du paternalisme par exemple - cachent des rapports de force. Weber a l'air de contredire radicalement Marx; il rappelle que l'appartenance au monde social implique une part de reconnaissance de la légitimité. Les professeurs - voilà un bel exemple d'effet de position - retiennent la différence. Ils aiment mieux opposer les auteurs que les intégrer. C'est plus commode pour construire des cours clairs: 1ère partie Marx, 2ème partie Weber, 3ème partie moi-même... Alors que la logique de la recherche conduit à dépasser l'opposition, en remontant à la racine commune. Marx a évacué de son modèle la vérité subjective du monde social contre laquelle il a posé la vérité objective de ce monde comme rapport de forces. Or, si le monde social était réduit à sa vérité de rapport de forces, s'il n'était pas, dans une certaine mesure, reconnu comme légitime, ça ne marcherait pas. La représentation subjective du monde social comme légitime fait partie de la vérité complète de ce monde.

Je pourrais reprendre de même l'analyse que j'ai faite du fétichisme, à propos de la production de biens culturels tels que la haute-couture ou l'oeuvre d'art et montrer que l'on peut tenter de dépasser Marx en s'appuyant sur Mauss. Evidemment, il ne s'agit pas de combinaisons théoriques, du type de celles que chérissaient les Althusseriens. Il s'agit de mobiliser toutes les ressources théoriques disponibles - en dehors de tout fétichisme - pour penser des problèmes très précis: quel est le fondement de la valeur de l'oeuvre d'art? Pourquoi la signature du peintre ou la signature du couturier multiplie-t-elle la valeur de l'objet auquel elle s'applique sans en

changer la nature matérielle? Etc. Quand aux chances de cette voie scientifique, elles sont faibles socialement, pour mille raisons, et d'abord parce que ces stratégies d'*Aufhebung* théorique sont plus coûteuses (en travail, etc.) et moins confortables que les monismes. Mais je crois qu'elles ont toutes les chances possibles scientifiquement.

- Comment peut être définie la place qu'occupe la sociologie que vous pratiquez avec vos collègues dans le champ des sciences sociales en France?

- C'est difficile à dire. Je mets toujours en garde contre la tentation de se servir de la science (ou de la fausse science) pour régler des comptes personnels. Et je ne voudrais pas risquer de présenter sous les dehors d'une sociologie du champ de la sociologie une vision intéressée et naïve de ce champ. Cela dit, je crois que, dès l'origine, j'ai pensé ma position comme un poste de combat. J'avais - nous avions - l'idée que la lutte scientifique est une lutte politique, que le plus scientifique est par là même le plus politique, et nous nous voyions comme des militants de la science, des militants par la science, des missionnaires de la démystification. Nous en avions tout spécialement contre les mythes chers aux intellectuels, tous les mythes mannheimiens de l'intelligence sans attaches. Cette phase objectiviste aboutit à *La Distinction*, avec au passage un sommet dans la provocation (un peu masochiste), la critique du culte intellectuel de la culture, *L'Amour de l'art*. Tout était fait pour provoquer la fureur des gens cultivés, formules rugueuses, modèle mathématique (qui, entre parenthèses, prévoyait le taux d'accroissement annuel du public des musées et qui marche toujours), etc. Mais objectiver l'espace social, c'est objectiver le sociologue qui objective. La posture scientiste qui objective les intellectuels produit une connaissance scientifique qui sape les fondements *éthiques* de la posture scientiste: c'est-à-dire l'identification de la science et de la politique, etc. La science se retourne sur elle-même, contre elle-même. C'est beaucoup moins confortable psychologiquement et moralement. Je m'en aperçois en ce moment

même où j'écris une analyse du champ universitaire français, c'est-à-dire, très précisément du monde dont je fais partie, où sont placés tous mes investissements, au sens de l'économie et de la psychanalyse, toutes mes croyances.

Pour revenir à la question, certains, même parmi nos adversaires les plus résolus, disent que nous sommes la sociologie dominante. Evidemment ce n'est pas laudatif dans leur esprit. On entend par là que nous ne dominons que pour le mauvaises raisons. En fait, je pense que nous sommes au premier rang d'une lutte contre les forces sociales qui dominent le champ intellectuel et qui s'exercent par l'intermédiaire du journalisme ou de la politique; et en ce sens, tout à fait dominés, sans cesse menacés. Les difficultés matérielles que nous rencontrons pour faire nos recherches, pour faire fonctionner notre revue (entièrement auto-financée) en témoignent. Mais je n'ai pas envie de jouer au sociologue maudit. Ceci dit, si vous lisez l'article que Michael Pollak a écrit sur Karl Kraus dans *Actes de la recherche* en pensant qu'il a pensé à nous en l'écrivant, vous comprendrez qu'il ait si bien compris Karl Kraus et vous comprendrez mieux notre position...

- Il me semble que dans la sociologie d'aujourd'hui la représentation personnifiée de la lutte des classes cède la place à différents types de discours sur une domination impersonnelle. Vous, par contre, continuez à dévoiler les formes - de plus en plus douces - de la domination, en "montrant du doigt" les classes sociales qui les véhiculent. Vous ne faites pas de l'Etat le bouc émissaire de toute domination, mais vous donnez une description très "personnelle" et même "intime" des comportements, des dispositions inscrits dans les habits des classes privilégiées.

Est-ce que ce caractère presque *ad hominem* de vos analyses ne risque pas de susciter des malentendus (par exemple autour de la responsabilité individuelle) et de faire déplacer le débat vers une querelle morale qui serait animée par les sentiments d'autodéfense ou de haine de soi-même des classes dominantes?

- Je crois qu'il faut voir au départ contre quoi s'est affirmée cette sociologie "personnalisée" au point de paraître *ad hominem*. Les intellectuels, en parlant de domination ou d'exploitation en général, c'est-à-dire en termes abstraits, se mettent en quelque sorte en dehors du champ d'application de leurs analyses. Ils peuvent objectiver sans être objectivés. Ils sont à l'abri de leur propre mise en question. On peut prononcer mille fois des phrases du type "La culture dominante est la culture de la classe dominante" sans se demander ce qu'on fait quand on écrit "brillant" ou "cultivé" dans la marge d'une copie d'étudiant ou sans se demander ce que font dans cette histoire ceux qui produisent ou reproduisent cette culture. Une de mes intentions depuis le début était de faire une sociologie telle que l'on ne puisse pas ne pas penser à soi, et que les autres aussi sentent qu'ils sont concernés. Et cela, je pense, a un effet impardonnable: cela détruit et la bonne conscience précritique et la bonne conscience postcritique que le marxisme a pour fonction en général de servir. Cela dit, je pense que faire travailler réellement un certain nombre de concepts, c'est les éprouver. Et je crois que c'est quelque chose qui distingue les sciences sociales. On ne peut pas parler du monde social vraiment, si on ne travaille pas sur le langage. Karl Kraus, qui est une de mes références préférées, était quelqu'un qui a ressenti d'une façon formidable que la manière de dire des choses affectait ce qui était dit. Pousser l'analyse, c'est découvrir par exemple la contribution que les intellectuels - même à travers cette forme de critique verbale, qui exerce un effet de mithridatisation, d'immunisation - apportent à ces phénomènes de domination culturelle; c'est découvrir leur place dans ce que j'appelle la division du travail de domination. Et les profits associés. Mais est-ce à dire qu'il faut, comme l'ont fait certains, parfois en se réclamant de moi, porter des accusations personnelles ou, plus généralement, recourir à ce que j'appelle *l'explication ad hoc par des arguments ad hominem*? Je pense par exemple à Régis Debray faisant du responsable d'une émission littéraire de la télévision le responsable de la domination des médias sur

les intellectuels ou à tels autres, dénonçant le rôle du lobby des professeurs de l'Ecole des Hautes Etudes liés au *Nouvel Observateur*. En fait, il est évident que la responsabilité, si responsabilité il y a - on a tellement l'habitude de penser dans la logique du procès! - se situe au niveau de la structure du champ dans son ensemble, c'est-à-dire de milliers d'actions et de réactions structurées par les lois de fonctionnement du champ. Ce qui ne veut pas dire que les individus ne soient que des fragments de limaille irresponsables. Les effets de la structure s'accomplissent par l'intermédiaire des individus, des rencontres, des accidents, des *liaisons* (amoureuses, etc.) et pour saisir complètement la nécessité du champ, il faut descendre au dernier détail des histoires individuelles. Conséquence de tout cela (ici, je me soupçonne de rationaliser une posture éthique qui m'est propre), la liberté et la moralité consistent dans les petites résistances contre les lâchetés et les lâchages infinitésimaux dont l'intégration (au sens mathématique) engendre les grandes débâcles, comme on le voit dans les périodes de crise (pendant l'occupation en France) mais aussi dans la vie de tous les jours, et d'abord, pour parler de ce que j'observe - et que je n'aime guère - dans la vie universitaire, où l'on voit les belles âmes les plus empressées à dénoncer les désastres ou les crimes lointains s'abandonner aux petites concessions, aux petites transactions, qui font, si souvent la désolation du monde académique.

Mais ce n'est pas tout. Cette sociologie qui va jusqu'au particulier - sans être *ad hominem* - peut avoir une fonction tout à fait différente de celle que l'on attend d'ordinaire de la science sociale et surtout de la philosophie sociale. Je pense - j'en suis même sûr - qu'il y a un usage clinique de la sociologie telle que je la conçois et que l'on peut parler de socio-analyse comme on parle de psychanalyse. Loin d'être un encouragement à la haine de soi, la sociologie peut conduire, sinon à s'aimer, du moins à mieux se supporter, et à mieux supporter les autres.

- Quand vous décrivez les distinctions symboliques renforçant les inégalités sociales primaires, vous esquissez une structure de classes qui pourrait évoquer l'image d'une société de castes. Est-ce que, d'après vous, cette approche peut être utilisable dans d'autres sociétés que la société française?

- Je veux bien admettre que la France soit, pour des raisons historiques bien connues, un cas limite. Cela dit, je pense que dans des univers où l'espace des positions et des prises de position est en quelque sorte resserré, je suis prêt à parier qu'à condition de savoir y regarder, on peut retrouver tout un univers de différences fines. Un peu comme dans les sociétés fortement censurées, où l'on voit toutes les différences politiques ressurgir dans l'espace restreint d'un langage standardisé et se marquer à des riens du langage, du style, etc.

- La société française est considérée traditionnellement comme une des sociétés occidentales les plus étatisées. Dans vos différents écrits, vous analysez parfois les effets socioculturels de la centralisation politique et administrative, mais vous vous abstenez de parler de l'Etat "en général". Pourquoi êtes-vous aussi réticent sur ce problème?

- Je parlerai ici d'Etat, pour faire bref, alors qu'il faudrait parler de champ des institutions publiques comme secteur du champ du pouvoir, non pour le plaisir de substituer une expression à une autre et de marquer ainsi une forme quelconque de distinction mais pour éviter toutes les erreurs qui résultent de la réification des abstractions: je pense en particulier à toutes les analyses d'essence essentiellement an-historique qui s'offrent sous le label du matérialisme historique et qui, étant fondées sur l'exégèse de textes canoniques consacrés à un état historique de l'Etat, commettent l'erreur, fréquente en sociologie, de l'universalisation du cas particulier.

Je ferai ici une parenthèse: il faudrait en effet réfléchir sur ce qui fait qu'un Etat est socialiste ou capitaliste; ou plus profondément, sur ce qui fait qu'on peut dire d'un Etat qu'il est socialiste ou capitaliste: est-ce le fait qu'il est "dirigé" (encore faudrait-il savoir ce que signifie ce mot) par des gens qui se disent "socialistes" ou "capitalistes"? Mais si l'Etat devient socialiste en changeant (partiellement) de dirigeants, n'est-ce pas qu'il n'est qu'un instrument, dépourvu de toute inertie, de toute autonomie, de toute logique spécifique, - bref, tout le contraire de ce que je mets dans la notion de champ - qui change de nature quand il change de fonction? Et ne retrouve-t-on pas ainsi la théorie léniniste de l'Etat comme instrument (réduit en fait à la police, à l'armée et à la bureaucratie) dont il faut s'emparer pour le faire servir à d'autres fins? Mais cette théorie instrumentaliste de l'Etat comme "Appareil" ne doit-elle pas son succès, précisément, au fait que l'analyse du pouvoir s'y réduit à une stratégie de la prise de pouvoir ...

Il faudrait donc rappeler "tout ce qu'ignore ou refoule la théorie de l'Etat ou de l'appareil d'Etat comme instrument au service de la classe dominante. Le champ des institutions bureaucratiques, en tant que produit objectivé de l'histoire des luttes antérieures (luttes de classes et de fractions de classe), est le lieu d'une logique relativement autonome, - aussi longtemps au moins que ne sont pas abolies les conditions qui lui permettent de fonctionner en tant que champ, c'est-à-dire comme lieu d'affrontement d'intérêts contradictoires, antagonistes, aussi longtemps qu'il n'est pas réduit par la terreur à un simple instrument aux mains d'un petit groupe de dirigeants. Le totalitarisme, fasciste ou autre, se caractérise en effet par le fait qu'il anéantit les conditions et les agents mêmes (syndicats, partis, associations, groupes de pression, etc.) de la lutte dont les institutions bureaucratiques sont l'enjeu.

En tant qu'elles sont le produit objectivé, institutionnalisé des luttes passées, les institutions étatiques ou bureaucratiques renferment des contradictions et certaines

d'entre elles peuvent être en conflit avec la fonction de conservation que le champ dans son ensemble tend à remplir malgré tout. C'est le cas évidemment de toutes les institutions (postes, mesures réglementaires, etc.) qui ont été imposées par les luttes revendicatives ou révolutionnaires ou qui ont été créées pour répondre aux problèmes posés par ces luttes et qui doivent souvent leur ambiguïté objective à cette origine. S'il est indispensable de "tordre le bâton dans l'autre sens", pour abattre l'image dominante de ces institutions "bâtardes" et pour découvrir les fonctions idéologiques que l'apparence de "neutralité" ou de "justice sociale" leur confère, il faut évidemment se garder d'oublier que, dans le cas du système d'enseignement, par exemple, ou des services sociaux, la force conservatrice n'est pas exclusive d'une force émancipatrice.

Le rapport de force inscrit dans les institutions de l'Etat est sans doute plus favorable aux dominants mais offre aux dominés des possibilités qu'un état antérieur de ces institutions et des luttes pour les transformer n'aurait pas offert. C'est ce qui fait qu'une forme de progrès social est objectivement inscrite dans la logique de l'histoire des luttes sociales, bien qu'on ne puisse cependant pas exclure à priori les régressions. C'est donc en vertu de sa logique propre, qui est celle de la contradiction et de la lutte, et non en vertu de je ne sais quel calcul machiavelien, que le champ étatique offre des institutions et produit des politiques non neutres mais de compromis, ambiguës, doubles, toujours un peu louches.

- Comment voyez-vous la position des sociologues à l'intérieur et vis-à-vis de ce champ de luttes qu'est l'Etat?

- Je crois qu'on peut dire de la sociologie ce qu'on dirait de la Sécurité sociale: elle est un produit (indirect) des luttes sociales. Je dis indirect parce qu'il va de soi que la sociologie - le poste de sociologue d'Etat - n'est pas né directement en réponse à des événements politiques. Si l'impulsion vient du dehors, de ceux qui attendent de la

science sociale qu'elle apporte des solutions aux "problèmes sociaux", elle reçoit sa forme propre de la logique relativement autonome de l'institution universitaire. La sociologie comme science universitairement reconnue est née d'une sorte de malentendu ou de tricherie sans tricheur. Imposer la sociologie comme une discipline à part entière, pleinement reconnue, légitime, comme a tenté de le faire Durkheim, c'est faire du sociologue un fonctionnaire défini par sa fonction, comme le professeur de grec, l'assistante sociale, l'éducateur pour adultes ou le haut fonctionnaire, c'est-à-dire un agent socialement mandaté pour remplir une fonction socialement reconnue, dans le cas particulier, tenir un discours (universitaire) sur le monde social. Ces agents socialement reconnus ont la propriété d'échapper aux sanctions du marché et, - c'est le cas de tous les agents du secteur public -, d'être plus ou moins totalement affranchis du souci de la rentabilité économique et, plus largement, de la rentabilité sociale. Dans le meilleur des cas (pour eux), on ne leur demande pas, ils ne se demandent pas, à quoi sert leur activité: ça mérite d'exister puisque ça s'enseigne. (On sait que cet acquis, on l'a vu en France dans une période récente, n'est jamais définitif). La ruse ou la fraude originelle a consisté à obtenir une reconnaissance institutionnelle pour une discipline qui, lorsqu'elle se réalise comme "Science", en vertu de l'autonomie que lui assure l'institution, ne correspond à aucune demande sociale.

Bref, il n'est sans doute pas faux de considérer la sociologie comme une conquête sociale, qui, en tant que telle, mérite d'être défendue. Cela contre toutes les formes de culpabilité qui se sont imposées au sociologue ou lui ont été imposées. Défendre la sociologie, je tiens à le dire tout de suite, pour éviter tout malentendu, et toute forme de lecture corporatiste, c'est souvent, hélas!, la défendre contre les sociologues institués. Les sociologues d'Etat - c'est une des tendances immanentes de la bureaucratie que Marx a bien décrites dans l'introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel - peuvent traiter l'Etat comme une puissance étrangère et se comporter à la fois comme séparés de l'Etat,

c'est-à-dire comme simples exécutants et comme propriétaires privés du poste et des moyens qu'il offre. Ce qui revient à s'approprier tous les profits sans payer les coûts. Concrètement, cela permet à certains sociologues de défendre, en les universalisant, des intérêts personnels qui sont en contradiction évidente avec les intérêts de la science qu'ils représentent. Je pense par exemple à certaines formes d'antiscientisme qui peuvent surprendre chez des gens payés pour faire de la recherche scientifique; et je pense plus généralement à toutes les formes de l'abdication de l'autonomie, devant les gouvernements, les partis politiques, les instances de consécration académique ou sociale - et en particulier le journalisme.

La sociologie est une science ambiguë: elle doit aux conditions de son émergence d'être une forme de travail social, qui promet et produit des instruments de gestion sociale des luttes subversives en même temps qu'elle porte en elle la possibilité d'une liberté - celle que donne la science - à l'égard de tous les Etats et de toutes les raisons d'Etat. Cette liberté possible mérite d'être défendue non seulement contre toute espèce d'Etat totalitaire mais aussi contre l'Etat même auquel elle doit d'exister, contre ses discours et contre ses silences. Il suffit de penser qu'une position comme celle du sociologue, ou, en France, celle de l'intellectuel, est le produit d'un long travail historique, de luttes menées par les intellectuels, Voltaire, Zola, Gide, Sartre, etc., et pas seulement par eux, pour faire reconnaître l'existence d'un rôle de "fonctionnaire de l'humanité", comme disait Husserl. Ce rôle est sans doute un mythe, et il est rare que les intellectuels soient à la hauteur du rôle socialement institué dont ils revendiquent les profits. Mais ce mythe vaut la peine d'être défendu et augmenté, en tant que conquête - au même titre que les libertés fondamentales - et en tant qu'institution de liberté. C'est pourquoi il me semble que les sociologues doivent se servir sans mauvaise conscience de la liberté et de l'autorité que leur donne leur statut de sociologues d'Etat pour affirmer leur liberté, fût-ce contre l'Etat. Ils doivent user de

leur privilège pour travailler à universaliser leur privilège.
Mais voilà que je deviens normatif...

(Paris, 1984)

ENQUETE

Quatre philosophes parlent de l'influence exercée sur eux par Georges Lukács: Nicolae Tertulian, Wolfgang Harich, Rüdiger Dannemann et Rainer Rochlitz.

REPONSE AUX QUESTIONS DE "DOXA"

Nicolae Tertulian

Mon premier contact avec les écrits de Lukács date de la période de mes études à la Faculté de Philosophie de l'Université de Bucarest. En 1948 j'ai commencé à publier des articles dans la revue "Contemporarul", dont j'étais membre de la rédaction, tout en étant encore étudiant; je me rappelle avoir cité à ce moment-là le livre "Existentialisme ou marxisme?" qui venait de sortir en France aux Editions Nagel. Lors de mes premières années d'études en philosophie (à partir de 1946), je lisais avec avidité "Was ist Metaphysik?" de Heidegger, ainsi que les fragments de *Sein und Zeit* et le texte *Vom Wesen des Grundes* traduits en français par Henri Corbin, les "Ideen..." et les "Méditations Cartésiennes" de Husserl, des écrits de Jaspers et de Sartre. C'était l'époque de la grande vogue de l'existentialisme. Mais en même temps j'ai commencé à beaucoup étudier le "Capital" de Marx et les ouvrages de philosophie des classiques du marxisme. Il faut dire qu'à partir de 1947-48, après les rapports de Jdanov, la pression du dogmatisme sous la forme d'une interprétation extrêmement primaire du marxisme, est devenue très forte dans la vie culturelle roumaine. Lukács offrait à ce moment-là une issue possible aux alternatives qui se posaient à ma conscience philosophique, qui était en proie à beaucoup d'incertitudes: en regardant cette période d'une façon rétrospective, je dirais que je pressentais chez lui la possibilité de développer une *philosophie du sujet* (en réinterprétant donc certains concepts fondamentaux de la phénoménologie et de l'existentialisme), sur la base des acquis de la pensée marxiste. La façon dont il dialoguait, par exemple, avec certaines thèses de Wilhelm Szilasi, son ancien ami, devenu un disciple bien connu de Husserl et de Heidegger, me paraissait éclairante: je crois en

avoir beaucoup profité, même si beaucoup de choses dans "Existentialisme ou marxisme?" me laissaient sur ma faim, ou certaines mêmes me rebutaient. C'est seulement beaucoup plus tard, dans *l'Ontologie de l'être social*, que j'ai trouvé une analyse satisfaisante des problèmes laissés en suspens par la polémique contre Sartre et Merleau-Ponty. Je crois d'ailleurs que Lukács n'est pas resté insensible aux écrits de Sartre et de Merleau-Ponty qui le concernaient, mais qu'il en a tiré aussi un certain profit: leurs critiques virulentes contre le marxisme stalinien ont dû le faire réfléchir (je pense surtout aux "Questions de méthode" de Sartre) et son "Ontologie" va essayer de répondre aux mêmes questions qui ont inspiré la "Critique de la raison dialectique" de Sartre.

Mais c'est sur le terrain de l'esthétique, qui était mon domaine principal d'intérêt à l'époque, que j'ai subi la plus puissante influence des écrits de Lukács. La critique littéraire roumaine, surtout dans la période d'entre les deux guerres, a été très marquée par la pensée esthétique de Benedetto Croce. L'esthétique roumaine était liée à une certaine tradition de l'esthétique allemande, les écrits de Volkelt, Simmel, Ullrich, R. Hamann étant souvent cités par un esthéticien comme Tudor Vianu. J'ai beaucoup lu et étudié dans les années cinquante les livres et les articles de Croce. La défense intransigeante de l'autonomie de l'art par l'esthéticien italien pouvait immuniser une conscience esthétique avertie contre les injonctions brutales dans la création artistique, pratiquées par la politique culturelle stalinienne ou néo-stalinienne, ainsi que contre les différentes formes d'idéologisme ou de sociologisme dans l'interprétation de la littérature qui avaient cours à l'époque. Mais en même temps j'étais profondément persuadé que le point de vue marxiste ouvrait des perspectives tout à fait nouvelles, et qui restaient en grande partie inexplorées, pour aborder les oeuvres littéraires et artistiques. L'idéalisme philosophique de Croce me paraissait dépassé; en même temps, je pensais qu'on doit garder à tout prix les acquis valables de son esthétique et de sa critique littéraire. Il se faisait sentir le besoin d'une nouvelle "philosophie de l'esprit", à l'intérieur de la-

quelle l'activité esthétique doit trouver sa place. Je lisais à tour de rôle la belle étude de Croce sur Ibsen et le texte de Plekhanov sur Ibsen: la première me semblait ignorer d'une façon difficilement acceptable les fortes implications sociales de la création ibsénienne, la deuxième m'apparaissait entachée d'un idéologisme primaire, qui occultait complètement la poésie dramatique des pièces d'Ibsen. En Italie, on redécouvrait De Sanctis, le maître à penser de Croce, et on essayait de réinterpréter le rapport De Sanctis - Croce à travers la critique de Gramsci. Les esthétiques de Kant et de Hegel m'absorbaient beaucoup, mais je ne trouvais pas une réponse satisfaisante à la question de savoir si on peut concilier effectivement, dans un point de vue supérieur, les deux positions (le livre de Victor Basch sur l'esthétique kantienne dévoilait très bien les contradictions internes de cette esthétique, les inconséquences du formalisme kantien, mais ne me semblait pas offrir une solution).

La lecture des "Beiträge zur Geschichte der Ästhetik" de Lukács, de ses études de critique littéraire sur les écrivains réalistes allemands, russes et français, de son étude sur le "Particulier en tant que catégorie centrale de l'esthétique" (qui paraissait à l'époque dans le "Deutsche Zeitschrift für Philosophie") m'ont semblé apporter un début de lumière sur le problème difficile de l'autonomie et de l'hétéronomie de l'art. Je les lisais et je les étudiais avec beaucoup d'attention. Pendant des années, j'ai attendu avec impatience la publication de son "Esthétique", à laquelle je savais qu'il travaillait. La parution des deux gros volumes de cet ouvrage, en 1963, chez Luchterhand-Verlag, a marqué pour moi un tournant décisif.

Je continuais à lire différents ouvrages d'esthétique contemporaine, les livres de Nicolai Hartmann et de Roman Ingarden, les écrits des critiques français (Gaëtan Picon, Georges Poulet, Jean Starobinski, etc.), la "Critica del gusto" du marxiste italien Galvano Della Volpe ou les leçons sur la sociologie de la musique d'Adorno, sans oublier l'étude sur l'origine de l'oeuvre d'art d'un auteur que je continuais à lire avec attention depuis la période de mes études, Martin Heidegger. Mais l'ouvrage qui m'a apporté le plus et qui m'a

semblé offrir effectivement une solution aux dilemmes de l'esthétique contemporaine a été l'*Esthétique* de Lukács.

Je trouvais dans ses pages une *méthode philosophique* pour approcher les phénomènes de culture; la méthode génétique-ontologique, et surtout des instruments théoriques pour la solution du problème qui me préoccupait le plus: respecter l'autonomie monadologique de l'oeuvre d'art - la grande exigence de Croce -, tout en déchiffrant dans son immanence même l'inscription (Adorno dirait: la *migration*) des tensions sociales et des courants historiques et idéologiques. A partir de l'*Esthétique* de Lukács, mais non moins à partir de ses nombreuses études de critique et d'histoire littéraire (depuis *Die Seele und die Formen* et *Die Theorie des Romans* jusqu'à son livre sur *Le roman historique* et les gros ouvrages déjà mentionnés sur le réalisme), il me semblait qu'une nouvelle *herméneutique littéraire*, de type socio-historique, était fondée. Les études d'Adorno ou de Benjamin, que j'ai pu lire plus tard, me semblaient inspirées par la même orientation. En ce qui me concerne, j'ai toujours refusé de choisir entre le jeune Lukács et le vieux Lukács. Lorsque j'ai pu connaître au début des années soixante-dix le manuscrit de la *Heidelberger-Ästhetik* - c'est Lukács lui-même qui me l'a donné, car depuis 1965, j'ai eu plusieurs longs et pour moi très fructueux entretiens avec lui - j'ai été frappé par la continuité qui existe dans sa pensée esthétique. Non que j'ignorais les mutations survenues dans son évolution, dues surtout à une profonde assimilation de la pensée de Marx. C'est ce mélange de continuité et de discontinuité dans son long et prolixe itinéraire intellectuel qui m'a poussé à rédiger ma thèse de doctorat en philosophie, composée essentiellement d'une étude sur les deux périodes de l'esthétique de Lukács, en choisissant l'esthétique de Croce comme *tertium comparationis*. Elle est parue en traduction française en 1980 aux Editions du Sycomore à Paris. Dans les lettres que j'ai reçues de la part de Lukács, dont la dernière en janvier 1971, quelques mois avant sa mort, lorsque je me trouvais à Paris, où j'avais donné aux Hautes Etudes plusieurs conférences sur son *Esthétique* (Gaëtan Picon y a été vivement intéressé), il me

poussait à publier dans une langue de circulation internationale mes études écrites en roumain: il n'en a pu connaître qu'une seule, celle traduite en hongrois, d'abord d'une façon fragmentaire, dans *Kortárs*, et puis intégralement dans le *Magyar Filozófiai Szemle*, en 1970.

*

L'importance de l'oeuvre philosophique de Lukács est encore loin d'être mesurée d'une façon équitable: il suffit de penser à son ouvrage de synthèse *L'Ontologie de l'être social*, dont la portée théorique échappe encore à la conscience philosophique contemporaine. Pourtant, Lukács a pu y offrir sa réponse aux questions soulevées par Heidegger dans *Sein und Zeit* (ainsi que dans les cours de Heidegger de la même époque, où il s'interroge sur "la subjectivité du sujet" et sur "l'être de la conscience"), ou par Sartre dans *L'Être et le Néant* et surtout dans la *Critique de la raison dialectique*. Pour le marxisme contemporain, l'importance de l'ouvrage est capitale: on pourrait dire, d'une façon très rapide, qu'il s'agit d'un *tertium datur* entre le marxisme anti-humaniste d'Althusser et la pensée utopique développée par Ernst Bloch. Les rapports entre *L'Ontologie* de Lukács et la philosophie de Nicolai Hartmann mériteraient une analyse spéciale. Lors d'une conférence donnée à la Société Française de Philosophie (reprise aussi à l'*Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* de Naples), j'ai essayé de fixer le lieu géométrique de la pensée ontologique de Lukács entre les deux antipodes: Nicolai Hartmann et Heidegger. Mais il faut reconnaître que de telles tentatives restent encore très isolées (signalons pourtant le livre intelligent de Costanzo Preve "La filosofia imperfetta", qui fait justice à *L'Ontologie de l'être social*), tant les préjugés négatifs à l'égard des derniers ouvrages théoriques de Lukács sont forts. La seule consolation est que de telles opinions négatives dérivent plutôt de la méconnaissance des oeuvres que d'une lecture critique effective.

L'*Esthétique* et *L'Ontologie de l'être social* éclairent aussi d'une manière nouvelle les deux grands ouvrages philoso-

phiques qui les précèdent: le *Jeune Hegel* et la *Destruction de la Raison*. S'il s'agit de découvrir les fondements historiques de la conception lukácsienne sur la relation sujet-objet, telle qu'elle a été développée dans les deux derniers grands ouvrages de l'auteur, il faut plonger dans l'analyse du devenir de la philosophie hégélienne et de ses rapports conflictuels avec la pensée de Kant, Fichte et Schelling, analyse entreprise tout au long du livre sur *Le jeune Hegel*. L'importance de la philosophie classique allemande pour la genèse de la pensée lukácsienne apparaît considérable. Une connexion organique existe entre tous ces livres. Lukács ne se trompait pas en affirmant peu de temps avant sa mort: "Bei mir ist jede Sache die Fortsetzung von etwas. Ich glaube, in meiner Entwicklung gibt es keine anorganische Elemente... die Dinge hängen sehr stark in meinem Leben zusammen".

Même l'ouvrage de Lukács peut-être le plus contesté, qui ne cesse de soulever presque partout des protestations, la *Destruction de la Raison*, a un noyau extrêmement solide et puissant. Il s'agit évidemment d'un *Tendenzbuch* (Lukács lui-même le caractérisait comme tel.) Lukács a analysé le premier la genèse et la structure d'une figure particulière de la conscience philosophique moderne: l'irrationalisme, en dévoilant ses racines socio-historiques et ses conséquences funestes dans l'histoire intellectuelle et politique de l'Allemagne. Trente ans après la parution du livre, sa valeur déontologique, je veux dire sa capacité d'immuniser la conscience philosophique contre les dérapages irrationalistes, n'a pas faibli. Des simplifications abusives, des injustices et des erreurs peuvent sûrement être identifiées par une analyse critique (on peut penser par exemple à la manière dont sont traités Husserl ou Croce, ou même Lask ou Nicolai Hartmann, évoqués il est vrai d'une manière plutôt épisodique). Mais s'en débarrasser en qualifiant d'une manière méprisante la *Destruction de la Raison* de livre "stalinien" (comme le fait, parmi tant d'autres. Leszek Kolakowski) signifie occulter la structure profonde et la valeur méthodologique de l'ouvrage: la poursuite dans l'immanence du discours philosophique des options socio-historiques des penseurs. Il suffit de jeter un regard sur les débats dans

le domaine de l'épistémologie contemporaine, ceux entre les partisans d'une épistémologie réaliste, fondée sur la validité du principe de causalité (nous pensons au livre de Newton-Smith "Science and Rationality") et les adeptes d'une épistémologie "irrationaliste" (Paul Feyerabend, entre autres), pour constater que la problématique du livre de Lukács n'a pas vieilli. La publication de la grande édition des oeuvres de Heidegger (comprenant ses nombreux cours universitaires prononcés durant la période 1924-1944) me semble apporter aussi une confirmation importante à la justesse des analyses de Lukács: la mise en perspective historique de la pensée de Heidegger effectuée dans la *Destruction de la Raison* se trouve validée par les révélations contenues dans les cours de Heidegger, ainsi que dans d'autres textes complémentaires (voir entre autres "Notizen zu Martin Heidegger" de Karl Jaspers et, au pôle opposé, le livre de Hans-Georg Gadamer "Heideggers Wege", où on peut trouver des nombreux éléments allant dans le sens indiqué plus haut).

Le centenaire de Lukács est une occasion de rétablir le juste équilibre dans l'analyse de son oeuvre, en montrant la valeur heuristique et la fécondité des concepts de sa *Spätphilosophie*. Le philosophe italien Guido Oldrini a entrepris dans ce sens un travail important, en publiant, après une anthologie de textes concernant différents aspects de la pensée de Lukács, un recueil d'études de la plume de plusieurs auteurs sur "le marxisme de la maturité" (Prismi, Napoli, 1983). En Occident, on peut déceler, ici et là, des symptômes de désenchantement à l'égard des positions défendues par les adversaires de Lukács (je pense aussi bien aux "nietzschéano-heideggeriens" italiens, en perte de vitesse, qu'aux admirateurs d'Adorno, pour ne citer que deux exemples). Sur la place publique de Paris les critiques à l'égard de la glaciation instaurée par les formes extrêmes de "modernité" ou les actes d'apostasie des anciens inconditionnels du formalisme sont des symptômes de même type. Je me rappelle à cette occasion un passage d'une lettre que j'ai reçue à Bucarest de la part de Lukács, datée du 16. 5. 1967: "Denn ich habe immer stärker den Eindruck, dass die so dogmatisch und laut verkündeten Lehren des Avantgardismus sich einen Zusammen-

bruch naher. Un diesen sollten wir Marxisten nach Möglichkeit beschleunigen." (J'ai envoyé à Lukács un texte sur la polémique d'Adorno contre lui, texte que je devais présenter à une réunion à Vienne, à laquelle devait participer aussi Adorno; le texte défendait les positions de Lukács, mais la réunion a été annulée au dernier moment). Lukács s'est avéré, comme il lui est arrivé souvent, beaucoup trop optimiste. Mais l'essentiel est que sa pensée recommence à avoir sa place dans le *dialogue* des différentes tendances de la culture contemporaine et que le rayonnement de son oeuvre retrouve une puissance que le silence qui l'a entourée trop longtemps, dans les années qui ont suivi sa mort, ne laissait pas pressentir.

Dr. Wolfgang Harich

Von Denkern unseres Jahrhunderts haben mich besonders Nicolai Hartmann, Georg Lukács und, mit seinen philosophisch-anthropologischen Einsichten, Arnold Gehlen beeinflusst. Für Lukács empfinde ich die größte Sympathie, teils aus Gründen politischer und ideologischer Nähe, teils aus Bewunderung für seine hohe und reine Menschlichkeit. Auch hat er mir deswegen mehr gegeben als die beiden anderen, weil seine Lebensleistung als Literarhistoriker und Kritiker mir über den Umkreis der rein philosophischen Thematik hinaus bis in Details immer wichtiger wurde.

Zunächst freilich empfand ich Lukács eher als ein, wenn auch sehr interessantes, Ärgernis. In den ersten Nachkriegsjahren überwog bei uns eine penetrante Neigung, Urteile von ihm zu dogmatisieren. Abgesehen davon, daß das auf nicht sehr hohem Niveau geschah - woran er unschuldig ist -, kam es vor, daß die eine oder andere seiner Einschätzungen, obwohl sie im Kern richtig ist, in der konkreten Situation schadete. So hatten er - und seine Schüler - völlig recht, an Brecht manches zu tadeln. Aber es wäre unklug gewesen, hätte die Kulturpolitik sich nach diesem Tadel gerichtet. Also mußte Brecht vor dem Tadel in Schutz genommen werden. Heute ist wieder das Gegenteil nötig: Lukács gegen das Brechtianertum durchzusetzen. Womit keinem Pragmatisieren in Grundsatzfragen das Wort geredet werden soll.

Hinzukam, in den Nachkriegsjahren, bei mir ein Mißverständnis. "Geschichte und Klassenbewußtsein" imponierte mir zwar. Doch meine Kenntnis des Marxismus reichte bei weitem nicht aus, das Wertvolle daran voll zu würdigen. Das Problematische dagegen fiel mir auf, und ich mißbilligte es. Denn erkenntnistheoretisch dachte ich realistisch à la N. Hartmann, und Lenins

"Materialismus und Empirio-kritizismus" war das einzige marxistische Buch, das ich, noch im Krieg, wirklich und mit Verständnis gelesen hatte. Davon, daß Lukács die idealistischen Passagen seines berühmtesten Frühwerks längst selbst verworfen hatte, daß er inzwischen Abbildlehre und dialektisch-materialistische Naturphilosophie voll bejahte, wußte ich nichts. So sah ich mich in Vorurteilen gegen ihn bestätigt, als er in Berlin einen Vortrag über *unseren* Goethe hielt und dessen für *uns*, wie ich glaube, sehr bedeutsame Naturanschauung mit keiner Silbe erwähnte.

Auf drei "Bildungserlebnisse" geht meine Bekehrung zu Lukács zurück. Erstens: Seine Polemik gegen die Konstruktion einer deutschen Präromantik, gegen die Projektion von "echt deutschem" Irrationalismus in den Sturm und Drang, gegen die falsche Antithese "Gefühl" versus "Verstand" versetzte mich in die Lage, reaktionäre Verfälschungen meines geliebten Herder (eines Hausgotts unserer Familie) als solche zu durchschauen und zu bekämpfen. So entstand 1950/51 meine Doktordissertation "Herder und die bürgerliche Geisteswissenschaft". Sie besteht aus über hundert Seiten langen Variationen über ein Thema von Lukács, das bei diesem drei, vier Zeilen in Anspruch nimmt.

Merktwürdigerweise machte Herder, als er mich mit Lukács aussöhnte, mir gleichzeitig auch Gehlen anziehend, dessen Erlungenschaften ja unmittelbar von Herder inspiriert sind. Für Lukács' differenzierendes Denken, nebenbei bemerkt, ist bezeichnend, daß er in dem faschistoiden Morast Gehlenscher Soziologie die Goldklumpen seiner bahnbrechenden Befunde, zum Beispiel über das Unbewußte, aufzuspüren und ins Marxistische umzuwurzeln weiß.

Zweites Erlebnis. Mit Pascal, Kierkegaard, Heidegger und Jaspers, für die zu schwärmen in meiner Jugend schick war, hatte ich, zu meinem großen Leidwesen, nie etwas anfangen können. Ich fand einfach keinen Zugang zu ihnen, so sehr ich die um sie gescharte Adeptenschar beneidete. Als mir auch Sartre nicht einleuchten wollte, kam ich mir vor wie einer, dem Ananas nicht schmeckt. War ich etwa pervers? So empfand ich die Lektüre von "Marxismus oder Existenzialismus?" wie eine Erlösung. Wie Schuppen fiel es mir von den Augen. Weder davor noch danach ist mir

das ein anderes Mal zugestossen, daß ein Buch mir tiefdringende philosophische Erkenntnis vermittelte und zugleich mein Selbstwertgefühl retten half. Kein Wunder, daß ich nun für Lukács auf die Barrikaden stieg, als sektiererischer Unverstand das Erscheinen ausgerechnet dieses Werks von ihm - zum Glück vergeblich - bei uns zu verhindern suchte.

Drittens - und da eskalierte die Bekehrung zum "Gnadendurchbruch" -: "Der junge Hegel". Mein Vademecum, nachdem Hegel mir zuerst durch den ganz auf Dilthey und Nohl eingeschworenen Spranger nahegebracht worden war. Mein Vademecum, andererseits, in den Jahren, als die Formel "aristokratische Reaktion gegen den französischen Materialismus und die bürgerliche Revolution et cetera pp." im Schwange war, als der "Rotteck-Welckersche Dreck" (so Marx gegen Wilhelm Liebknecht) sich des Personenkults bedienen konnte. Seit dieser Lektüre hegte ich für Lukács geradezu Liebe. Und wie ein Verliebter stand ich ihm denn auch verführbar gegenüber. Mehr möchte ich zu diesem Punkt nicht sagen. Wer Lukács kennt und mich kennt, wird mir glauben, daß ich nichts Homoerotisches meine.

Das Beste, was ich im Leben geleistet habe, besteht aus Versuchen, Lücken, die bei Lukács sich finden, in seinem Geist ausfüllen zu helfen. Bei der Herder-Lücke war ich noch nicht reif genug, daß mir das hätte gelingen können. Dann aber kam die Jean Paul-Lücke an die Reihe. Ich habe den "Hesperus" und den "Titan", die Lukács nicht kannte, Zeile für Zeile mit seinen Augen gelesen. Das größte Lob, das man mir gespendet hat, war der als Tadel gemeinte Vorwurf Günter de Bruyns, ich hätte Lukács in puncto Jean Paul nur ergänzt, statt mit seiner Methode zu brechen. Oh, nein, mit dieser Methode breche ich nicht. Es gibt keine bessere. Wahrscheinlich deswegen, weil sie in so starkem Maße durch Marx inspiriert ist. Ferner: Jean Paul-Enthusiasten, sofern sie keine George-Gefolgsleute sind, wie Kommerell, geraten leicht ins Börnische Fahrwasser und schimpfen dann wie die Rohrspatzen auf Goethe. Es ist Lukács' Verdienst, daß ich davor bewahrt blieb. Ich dachte an ihn, ich fühlte sein Auge - das auch streng blicken konnte - auf mir ruhen, als ich schrieb, Jean Paul sei über sich selbst hinausgewachsen, als er, Goethe bekämpfend, von diesem zugleich gelernt habe. Goethe

größer als Jean Paul, viel größer, und Jean Paul am größten dort, wo er sich zum Schüler Goethes wandelt - damit habe ich APO-Sektierern und der liberalromantischen Anti-Lukács-Fronde gleichzeitig das Konzept verdorben. Ach, gäbe es doch den Kommunistenhimmel, und könnte doch in ihm, auf einer tiefroten Wolke thronend, Lukács meine Jean Paul-Bücher lesen!!

Ein Wort noch zu N. Hartmann. Ich konnte zu ihm mich unmöglich bekennen, solange ich einerseits zusammen mit Bloch, dem er tief verhaßt war, eine Zeitschrift zu machen hatte und andererseits die Verteidigung der Progressivität Hegels "Hauptkettenglied" im Abwehrkampf gegen sektiererische Dummheiten war. Was sich aber machen ließ, war, Lukács brieflich und gesprächsweise für Hartmann zu werben, und das geschah. Aber man sollte das heute nicht überbewerten. Ich liege da zwischen den beiden Großen etwa so, wie Bebra zwischen Hamburg und München liegt. Erstens ist Bebra ein, vergleichsweise, kümmerliches Nest, und zweitens kann man durchaus auch über andere Strecke reisen. Will sagen: Für seine kritische Rezeption der N. Hartmannschen Ontologie war Lukács, als er seine riesige Ästhetik schrieb, ohnehin überreif, und er war da schon lange für sie prädisponiert. Man vergleiche nur die Ausführungen über Teleologie im "Jungen Hegel" mit Einschlägigem bei Hartmann, von diesem schließlich zusammengefaßt in der Schrift "Teleologisches Denken", um zu sehen, daß beide völlig unabhängig voneinander zu sehr ähnlichen - auch bei Hartmann im Kern materialistischen - Resultaten gelangt sind. Bei derartiger Übereinstimmung war es unvermeidlich, daß Lukács das ontologische Licht aufging. Und hätte Hartmann den "Jungen Hegel" gelesen, vielleicht wäre er dadurch von seinem Irrtum kuriert worden, daß es für die Philosophiegeschichte, als eine solche der Probleme und der Erkenntnisse, belanglos sei, die Zeitbedingungen großer Gedanken aufzudecken. Ach, gäbe es doch den Ontologenhimmel, in dem N. Hartmann vermutet: "Der da drüben, auf der tiefroten Wolke, das ist doch Lew Naphta aus dem Zauberberg!" und dann hinüberschwebt und sich bekannt macht, um dann von Lukács zum Marxismus bekehrt zu werden!!

Was sollte heute getan werden, damit Lukács möglichst segensreich in die Zukunft hinein weiterwirkt? Entscheidend ist

die Weiterentwicklung seiner dialektisch-materialistischen Ontologie, wobei es fortan aber nicht mehr genügen wird, die systematisierte Naturdialektik als Unterbau der Gesellschafts-ontologie bloß anzuerkennen. Vielmehr gilt es nunmehr - und das ist jetzt Überlebenswichtig -, auch die ökologischen Gefüge so gründlich zu durchdenken wie die, welche Hartmann die dynamischen bzw. organischen Gefüge genannt hat und die bei Lukács, sprachlich nicht ganz geglückt, "prozessierende Komplexe" heißen. Hartmann und Lukács sind beide präökologische Denker. Wo die konkreten Totalitäten in ihrer organischen Abwandlung zu begreifen sind, da machen sie beim Organismus bzw. allenfalls, bei der Gattung Halt.

Die Gesellschaftsontologie war nur als Vorstufe zur Ethik gedacht. Wer wird die jetzt ausarbeiten? Ich weiß es nicht. Aber geschehen muß es, unbedingt. Für den entwickelten realen Sozialismus ist dies von schlechthin zentraler Bedeutung. Wie es scheint, hat Lukács auch in der Ethik an Hartmann kritisch anknüpfen wollen. Man sehe sich die Bemerkungen über Wertkollisionen im Essay "Minna von Barnheim" von 1963, an und vergleiche damit die analogen Passagen in Hartmanns "Ethik". Ich bin weit entfernt von der törichten Meinung, in der materialen Wertethik gäbe es "absolut nichts", wovon Marxisten lernen könnten. Nur: die Hauptarbeit sollte sich auf dieser Linie nicht bewegen, auch da nicht, wo es darum geht, bürgerlich-humanes Erbe fruchtbar zu machen. Belangvoller sind da für uns, glaube ich - und das hätte Lukács nicht bestritten -, die Hegelsche Rechtsphilosophie sowie die Ausführungen über Ethik bei Feuerbach und - da würde Lukács erst einmal skeptisch, wenn nicht sogar verärgert die Stirn runzeln - einige beachtliche Erkenntnisse der frühen, sozusagen klassischen Positivisten, nämlich Comtes und John Stuart Mills, ferner die bedeutende Synthese des Feuerbachschen und des altpositivistischen Erbes, die Friedrich Jodl hergestellt hat, in seiner "Allgemeinen Ethik", von 1918, sehr zu Unrecht zugunsten Schellers und N. Hartmanns aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängt, zu Unrecht, und das heißt für Marxisten dann meist: gesellschaftlich, unter Gesichtspunkten des Klassenkampfes, keineswegs zufällig.

Ansonst? Es bedarf dringend einer Lukács-Renaissance, damit die Maßstäbe wieder zurechtgerückt werden -

für Goethe - gegen die Romantik,

für Balzac und Tolstoi - gegen Zola,

für Thomas Mann - gegen Kafka, Proust und Joyce,

für N. Hartmann - gegen Heidegger und Carnap

und, falls ich noch einmal Lukács im Sinne von Lukács ergänzen darf,

für Peter Hacks - gegen Heiner Müller, Christa Wolff

(e tutti quanti).

Ach, gäbe es doch den Goethe-Enthusiasten-Himmel, in dem Lukács Hacksens "Gespräch im Hause Stein" genießt!!

WARUM LUKÁCS?

Rüdiger Dannemann

I.

Die Anfänge verstehen sich von selbst. Als reflexionssüchtiger Angehöriger der Studentenbewegung kam man an Lukács in den Zeitlücken um '68 nicht herum. Selbst an der Bochumer Ruhr-universität gab es einen jungen Dozenten, Heinz Kimmerle, der im Hauptseminar "Geschichte und Klassenbewußtsein" als Gegenstand wählte. Daß im hiesigen SDS, in linken Grüppchen und Clübbchen Lukács' Schriften zur Organisationsfrage, zum Status der Intellektuellen in revolutionären Bewegungen exegesiert wurden, braucht kaum erwähnt zu werden.

II.

Gut erinnerlich ist mir, wie ich bei Freunden und politischen Mitstreitern häufig Verwunderung erregte, weil ich damals neben "Geschichte und Klassenbewußtsein" nicht allein, ja nicht einmal primär die intellektuellen Intuitionen und die sprachliche Noblesse der Texte der Essayphase bzw. der "Theorie des Romans" goutierte, sondern die Spätwerke, vor allem "Die Eigenart des Ästhetischen", die ich bereits Ende der 60er Jahre studierte, was - wie mir seither immer wieder auffiel - bei uns trotz der relativ hohen Auflage des Werkes eine Rarität darstellt. Dieses Lektüreerlebnis machte es mir unmöglich, die immer neu kolportierte Mär zu glauben, der späte, in Budapest lebende Lukács sei ein doktrinärer Schulmeister, in den Ruinen zerstörter Vernunft hausend. Ich vermute: die Rezeption der späten Lukács'schen Ästhetik hat gerade erst begonnen; sie wird unser Bild des großen ungarischen Philosophen sicher verändern.

III.

Mitte der 70er Jahre ging bei uns das Interesse an Lukács zurück. In unserer Dialektik Arbeitsgemeinschaft, die den Sam-

melband "Modelle der materialistischen Dialektik" publizierte, war das zu spüren. Neue Strömungen traten in den Vordergrund, die Tel Quel - Gruppe, Althusser, Lacan, Foucault etc. usw. Die theoretische Umorientierung vieler sich als "links" verstehender Intellektueller korrespondierte den politischen Desillusionierungen und Frustrationen, wie wir das damals nannten. Schweigen wir darüber, was inzwischen aus vielen Protagonisten der "linken" Theorie geworden ist.

IV.

Zu erklären bleibt: warum immer noch Lukács, warum nicht über ihn hinaus zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, irgendeiner poststrukturalistischen, postkonventionalistischen, postavantgardistischen Richtung, zu einer Spielart der neuen Mythologie?

Zunächst ist da die Tatsache, daß Lukács' 'gelebtes Denken' unser Jahrhundert in kaum erreichter Verdichtung repräsentiert, ein Sachverhalt, der erst Evidenz gewinnt, wenn man erinnert; der Autor der "Zerstörung der Vernunft" hat auch ein umfangreiches Fragment über den zum Philosophen stilisierten Dostojewski geschrieben, der Essayist der "Armut am Geist" hinterließ auch eine "Ontologie des gesellschaftlichen Seins".

Darüber hinaus scheinen mir zwei Leitmotive von Lukács' monumentalem Oeuvre schlicht immer noch sachlich und philosophisch unüberholt. In der späten Ästhetik, aber auch in den umstrittenen, weil verkürzenden philosophiegeschichtlichen Polemiken der 40er und 50er Jahre beharrt Lukács auf einem emphatischen Vernunftsbegriff. Die Remythisierungstendenzen unserer Tage zeigen - wie ich finde - die Gegenwärtigkeit des Widerstandes gegen Zerstörungen der Vernunft. Daß dies mit modifizierten, verfeinerten Mitteln philosophischen Argumentierens zu geschehen hat, unter Integration der rationalen Motive der Kritik neuzeitlicher Rationalität, versteht sich.

Vor allem aber gilt: Lukács' Verdinglichungstheorie ist und bleibt ein entscheidender, paradigmatischer Beitrag zur anhaltenden Debatte um das Projekt der Moderne. Erstaunlicherweise wird sein Konzept in dem Maße verdrängt oder in den Eisschrank nur noch philologischer Werkrezeption abgeschoben, in dem sich

Lukács' Phänomenologie der Reifikation bestätigt. Es sei in diesem Zusammenhang nur auf drei Problemaggregationen unserer Tage hingewiesen: auf die sog. Neuen Medien, die Gentechnologie und die Umweltkatastrophen.

V.

Lukács hat in den 40er und 50er Jahren in der damaligen Friedensbewegung mitgewirkt. Heute ist es meines Erachtens wichtig für die Zukunft der Alternativbewegungen in der Bundesrepublik, deren deutlichsten Ausdruck "Die Grünen" darstellen, die Praxis und Ideengeschichte der Arbeiterbewegung aufzuarbeiten. Dazu gehört nicht zuletzt die - natürlich - kritische Auseinandersetzung mit den avanciertesten Theoriekonzepten eines zur Selbstkorrektur fähigen Marxismus. Und auf diesem theoretischen Feld nimmt Georg Lukács einen entscheidenden Platz ein.

VI.

Der von György Márkus, Axel Honneth und mir initiierte "Offene Brief" an den Luchterhand-Verlag, in dem wir das der politischen Wende eigentümlich korrespondierende Desengagement des Verlags im Jubiläumsjahr kritisieren, ist von einer beachtlichen Reihe namhafter Lukács-Kenner unterstützt worden. Es besteht ein Interesse an Lukács' publizierten und leider noch immer unveröffentlichten Schriften. Wachgehalten werden kann es auf die Dauer nur, wenn neben den verdienstvollen philologischen Studien Arbeiten geschrieben werden, die Lukács' Denken rekonstruierend aktualisieren. Transformierbar erscheint mir vor allem Lukács' Verdinglichungsbegriff. Jürgen Habermas hat das anfechtbare, aber anregende Beispiel einer Reformulierung gegeben, indem er moderne Gesellschaften anhand der Antagonismen von System und Lebenswelt zu beschreiben versucht.

VII.

Die Beschäftigung mit Philosophien und Philosophen ist heute zumeist zum Job oder prosaischen Broterwerb von intellektuellen Leistungssportlern geworden. Lukács ist für mich und nicht wenige meiner Generation etwas anderes: ein wichtiges Element in dem Prozeß der eigenen Identitätsfindung. Dies ist nicht zu-

letzt der Fall, weil Lukács paradigmatisch die philosophische Haltung verkörpert, die nach Ágnes Heller darin besteht, "daß der Philosoph die eigne Philosophie erlebt, sie zu seinem Leben macht".

(ANTWORT AUF DIE FRAGEN ZUR ROLLE VON LUKÁCS IN DER ENTWICKLUNG
MEINES DENKENS UND ZUR WIRKUNG UND BEDEUTUNG SEINER WERKE IN
DEN 80er JAHREN)

Rainer Rochlitz

1. In den siebziger Jahren war Lukács' Philosophie und Ästhetik für mich von erstrangiger Bedeutung. Kennengelernt habe ich zunächst das Frühwerk, Die Seele und die Formen, Die Theorie des Romans, Geschichte und Klassenbewußtsein, und zwar durch die Vermittlung von Lucien Goldmann, der in diesen Büchern immer wieder Anregungen für seine Forschungen fand, ob es sich nun um Drama, Roman oder Gesellschaftstheorie handelte.

Schon 1970, im Todesjahr Lucien Goldmanns, kamen mir auch Teile der Heidelberger Ästhetiken in Abschriften zu Gesicht, bevor sie noch veröffentlicht wurden. Da Lucien Goldmann das Frühwerk von Lukács nur in Artikeln andeutungsweise erörtert, sonst aber vor allem als Anregung für seine eigenen Arbeiten benutzt hatte, da weiterhin mehr und mehr bisher unbekannte Texte des jungen Lukács zutage traten, schien es mir an der Zeit, das Frühwerk im Zusammenhang und in seiner inneren Entwicklung zu untersuchen. So entstand mein Buch über den "jungen Lukács".

Mein Interesse war jedoch kein philologisches. Ich betrachtete Lukács als Zeitgenossen, obwohl er gerade zu Beginn meiner Arbeit gestorben war. Und zwar nicht etwa den späten Lukács, der Goldmann und Adorno überlebte und dessen Altersästhetik ich der modernen Kunst allzu unangemessen fand, sondern den frühen Anreger von Bloch, Benjamin, Kracauer, Adorno, wohl auch Heidegger. Dieser frühe Lukács schien mir für die ästhetischen und philosophischen Fragestellungen der 70er Jahre noch von höchster Aktualität zu sein: Sehnsucht - das war das Thema des *désir* in der gesamten französischen Philosophie jener Zeit; die Romanform stand im Mittelpunkt der Untersuchungen von L. Goldmann, Sartre (L'Idiot de la famille), René Girard, Marthe Robert, Michel Zérafra, um nur einige zu nennen; und wenn die Revolu-

tionsperspektive, die um 1968 etwas übereilt wieder in Europa aktuell zu sein schien, auch rasch verblaßte, so blieb doch das Problem der Verdinglichung als Zentralfrage von Soziologie und Philosophie. Ausgangspunkt meiner Problematik war eigentlich die Philosophie Adornos, aus deren Aporien und selbstzerstörerischen Strudeln ich bei Lukács Ansätze zu Auswegen zu sehen meinte: der junge Lukács stand mit der ironischen Ethik der Theorie des Romans, der Dostojewski-Utopie und dem Horizont des unverdinglichten Bewußtseins für die normative Grundlage, die Adorno nicht definieren wollte, um keine falsche Positivität zu setzen, ohne die aber letztlich keine Kritik möglich war.

Was mich weiterhin interessierte, war die innere Logik von Lukács' Entwicklung, die von einer kantianischen Tragödientheorie über eine hegelianische Geschichtsphilosophie zum Hegelmarxismus führte, sowie das Paradigmatische dieser Entwicklung für eine Reihe der bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts. Wissen wollte ich, ob diese Entwicklung mehr als eine Zeitströmung war, ob ihr eine Notwendigkeit innewohnte, nachdem die marxistische Gegenwartsanalyse sich mehrfach als falsch erwiesen hatte.

Zweifel kamen mir mehr und mehr an dem Übergang von der Ästhetik zur Revolutionstheorie. Es schien mir, als wäre hier ein künstlerisches Totalitätsideal auf die geschichtliche Wirklichkeit übertragen worden. Ebensowenig überzeugte mich aber der "vernünftig" gewordene Marxismus des späteren Lukács, der sich ästhetisch in den veralteten bürgerlichen Realismustheorien und philosophisch in einem durch Marx und Lenin vermittelten Common-sense-Hegelianismus der geschichtlichen Realität ausdrückte. Hier waren zu viele kritische Potentiale der Moderne ausgespart: Freud und die Sprachphilosophien, die Avantgardekunst und die zeitgenössische Kunst- und Literaturkritik, die kritische Gesellschaftstheorie seit Max Weber und der Frankfurter Schule.

Die Verdinglichungstheorie war ein verführerischer Schlüssel zu allen Problemen des modernen Denkens und Kunstschaffens. Subjekt-Objekt, Theorie-Praxis, Denken-Sein..., alles schien durch diesen Schlüssel dialektisch auflösbar; alle anderen Theorien waren damit radikal kritisierbar. Diese Präntention des Alles-

aus-den-Angeln-Hebens schien mir bedenklich, gerade weil sie auch mich faszinierte. - Darum schloß ich meine Arbeit über den jungen Lukács im Unterschied zu den meisten ähnlichen Untersuchungen mit dem Dostojewski-Projekt ab, vorläufig wenigstens. Es schien mir, daß ich darüber hinaus nur hätte wiederholen können, was Lukács über die bürgerliche Gesellschaft vorbrachte, die er doch stark unterschätzte, während die Revolutionstheorie nach den historischen Erfahrungen so nicht zu übernehmen war, da das Wesentlichste in der gegenwärtigen Realität fehlte: das revolutionäre Proletariat. Eine philologische Aktualisierung von Geschichte und Klassenbewußtsein war in meinen Augen eine Absurdität; nur die geschichtliche Möglichkeit einer theoretischen Weiterentwicklung hätte diese Arbeit gerechtfertigt. Ich mußte mir zunächst einmal die jüngeren Gesellschaftstheorien aneignen, um einen kritischen Ansatzpunkt gegenüber Lukács zu erreichen.

2. Damit ist die Frage nach "Wirkung und Bedeutung der Werke von Lukács in den 80er Jahren" gestellt. Unzweifelhaft ist die Lage für Lukács erheblich weniger günstig als in den 70er Jahren. Der Hintergrund einer soziologischen Infragestellung der bürgerlichen Gesellschaft auf breiter Ebene ist nicht mehr gegeben. Das marxistische Werk der mittleren und späteren Jahre wird nur noch von meist dogmatisch verhärteten spezialisierten Minderheiten überhaupt noch rezipiert und dürfte im Westen kaum Zukunftschancen haben. Es bleibt das Frühwerk. Hier sind drei Komplexe zu unterscheiden: a) die Literaturkritik (Theorie des Dramas, des Essays, des Romans); b) die allgemeine Ästhetik der Heidelberger Jahre; c) die Theorie der Verdinglichung, die Kant-, Hegel- und Marx-Interpretation.

a) Neben Benjamin und Adorno wird Lukács weiterhin eine, wenn auch bescheidenere Rolle in der modernen Literaturkritik spielen, als einer ihrer Neubegründer im 20. Jahrhundert, soweit sie höchsten philosophischen Anspruch verkörpert. Beschränkt wird seine Wirkung durch die Tatsache, daß er im Gegensatz zur Benjamin oder Adorno nie gegenüber der modernen Literatur und Kunst aufgeschlossen war und den Avantgardebewegungen immer nur das Schlagwort des Subjektivismus und des Formalismus entgegen-

zusetzen fand. Da die frühe Dramentheorie erst kürzlich in deutscher Sprache zugänglich wurde (1981), konnte sie bisher nur von den seltenen Kennern der ungarischen Fassung wirklich ausgewertet werden, die sich nicht unbedingt für dieses Problem interessierten. Hier ist bei den Literaturtheoretikern noch eine gewisse Rezeption zu erwarten.

b) Ähnlich verhält es sich mit den frühen Ästhetiken, die erst in der zweiten Hälfte der 70er Jahre zugänglich wurden. Mir scheint, daß die scharfe Herausarbeitung der ästhetischen "Sphäre" trotz des engen Werkbegriffes und der traditionellen Kunstauffassung Material für eine Analyse der Ausdifferenzierung des Ästhetischen bietet. Ansätze dazu sind bei heutigen Ästhetikern wie Bubner und Bohrer, polemisch auch bei Bürger erkennbar. Bedeutend ist weiterhin in der frühen Ästhetik die von Leo Popper übernommene Betonung von Technik und Material, überhaupt vieles, was von Lukács selbst nie ausgewertet wurde, etwa Betrachtung des Sprachmaterials in der Literatur. Im Gegensatz zu den späteren Arbeiten steht hier das rein Ideologische im Hintergrund, während Struktur und ästhetischer Wert unvergleichlich herausgearbeitet sind. Daher bleiben die konkreten Analysen bis zur Theorie des Romans immer noch stark anregend und nach verschiedenen Richtungen offen, weiterführbar, weil sie sich der Sache überlassen, während die späteren marxistischen, der Absicht nach erschöpfenden Literaturstudien aufgrund ihrer einseitigen ideologischen Orientierung oft veraltet sind und keine neuen Perspektiven mehr bieten. Hinzu kommt, daß der spätere Lukács infolge der Realismustheorie auf ästhetische Konzeptionen des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit einem verkürzten deutschen Idealismus festgelegt war und daher nichts Schöpferisches mehr produzieren konnte: gerade weil er nicht mehr rezeptiv war. Weder die neueste Kunst vermochte er zu begreifen, noch was im 19. Jahrhundert selbst in die Zukunft wies.

In den frühen Ästhetiken hingegen, die auch noch von den Bestrebungen der Avantgarden unberührt sind, findet sich wenigstens eine Affinität dazu durch die Bezugnahme auf die radikalen Strömungen des 19. Jahrhunderts, insbesondere Flaubert und Cézanne, die für die Kunst des 20. Jahrhunderts eine Vor-

läuferrolle spielten. Daher findet man in der Philosophie der Kunst von 1912-14 zahlreiche Über ihren Kontext hinausweisende Begriffe wie das Mißverständnis, die Dissonanz oder das Neue: hier, wie in der Betonung von Technik und Material, kommuniziert der junge Lukács mit der Ästhetik seines späteren Gegners Adorno.

c) Zu lernen ist von Lukács auch noch im Bereich der Gesellschaftstheorie, und sei es aus seinen Irrwegen. Geschichte und Klassenbewußtsein, ein politisch veraltetes, überschwängliches Buch, hat den bei Marx nur am Rande vorkommenden Begriff der Verdinglichung als Zentralkonzept der ökonomiekritischen Schriften herausgearbeitet. Trotz aller scharfen Kritik an Lukács verwendet doch auch Jürgen Habermas diesen Begriff an zentraler Stelle und gibt ihm damit neue Aktualität. Hier könnte eine kritische Lektüre von Lukács' "Studien zur marxistischen Dialektik" ansetzen; sie kann nur Sinn haben, wenn man auf die heute unverantwortliche, unwahrscheinliche, ja nicht einmal wünschenswerte Perspektive verzichtet, das "zugerechnete" proletarische Klassenbewußtsein könnte in einer verschärften Krisenlage doch noch Realität werden. Die westlichen Gesellschaften haben denn doch zuviel demokratische Substanz, als daß deren Umsturz andere als katastrophale Konsequenzen haben könnte. Trotz des fortbestehenden Klassenverhältnisses zwischen Besitzenden und Arbeitenden ist nicht zu erwarten, daß die unqualifizierte Arbeiterschaft noch eine führende soziale Rolle übernehmen kann; die historischen Erfahrungen und die abnehmende Bedeutung dieser Schichten sprechen dagegen. Es ist daher unwahrscheinlich, daß Lukács' philosophische Beiträge zum Marxismus in den 80er Jahren eine bedeutende Rolle spielen werden. Das gilt in noch stärkerem Maße für die Altersontologie, die den Hegelmarxismus dogmatisch versteinert und den Anschluß an die theoretischen Diskussionen der Gegenwart verloren hat.

NOS AUTRES NUMEROS:

DOXA 4

Numéro spécial publié à l'occasion du Centenaire Lukács
Etudes en français, en allemand, en anglais et en russe

Au sommaire:

LÁSZLÓ SZIKLAI: AUF DER SUCHE NACH DEM MENSCHEN GEORG LUKÁCS,
1885-1971

JÓZSEF BAYER: ZUR POLITISCHEN PHILOSOPHIE DES SPÄTEN LUKÁCS

GYÖRGY MEZEI: ZUM SPÄTWERK VON GEORG LUKÁCS

JÁNOS KELEMEN: PHILOSOPHY OF SCIENCE AND ITS CRITIQUE IN
LUKÁCS'S HISTORY AND CLASS CONSCIOUSNESS

ERNEST JOÓS: GENERAL ONTOLOGY AS FOUNDATION OF SOCIAL BEING
IN GEORG LUKÁCS'S *ONTOLOGY*

TAMÁS TÓTH: GYÖRGY LUKÁCS, UN PENSEUR HONGROIS EN QUÊTE
D'UNIVERSALITÉ

STÉPHANE SARKANY: EXIL ET CENSURE (A PROPOS DE LA PUBLICATION
D'UN MANUSCRIT INÉDIT DE GEORGES LUKÁCS)

NICOLAE TERTULIAN: LA DESTRUCTION DE LA RAISON - TRENTÉ ANS
APRÈS

М.А. Хевеши: Молодой Лукач и его интерес к русской культуре

LUKÁCS-ARCHIV UND -BIBLIOTHEK IN BUDAPEST

DOXA 6

En anglais

Au sommaire:

PREFACE

PAUL GOCHET: DUCROT'S NOTION OF ARGUMENTATIVE DIRECTION

CHERYL MISAK: COMPROMISING ON TRUTH AND REALITY

MÁRTA UJVÁRI: THE MODAL FEATURES OF KANTIAN EPISTEMOLOGY

ÉVA KATALIN VÁMOS: THE ROLE AND TRANSFORMATION OF SCIENTIFIC ACTIVITY IN HUNGARY TOWARDS THE END OF THE 19TH CENTURY

ISTVÁN M. BODNÁR: ATOMIC SHAPES AND ELEMENTARY TRIANGLES IN PLATO'S *TIMAEUS*

MÁRTA FEHÉR: THE RISE AND FALL OF CRUCIAL EXPERIMENTS

IMRE HRONSZKY: VEBLEN, SCHELER, BORKENAU ON THE SOCIAL HISTORY OF SCIENTIFIC COGNITION

JÁNOS KELEMEN: THE PROBLEM OF SCIENCE IN LUKÁCS'S AESTHETICS

KRISTÓF J. NYIRI: TRADITION AND PRACTICAL KNOWLEDGE

AUGUSTO PONZIO: HUMANISM, PHILOSOPHY OF LANGUAGE AND THEORY OF KNOWLEDGE IN ADAM SCHAFF

DOXA 9

Etudes en anglais et en allemand

Au sommaire:

ANDRÁS BENEDEK: HEURISTICS OR FOUNDATION OF MATHEMATICS?
Wittgenstein and Lakatos Reconsidered

GÁBOR FORRAI: THE ROLE OF A METAPHOR IN THE BIRTH OF
GENERATIVE GRAMMAR

KATALIN G. HAVAS: LAWS OF LOGIC FROM THE POINT OF VIEW OF
PHILOSOPHY OF SCIENCE

IMRE HRONSZKY: CHANGING EPISTEMOLOGICAL PERSPECTIVES ON
SCIENTIFIC COGNITION - WHITHER NOW?

GYULA KLIMA: EXISTENCE, QUANTIFICATION AND THE MEDIAEVAL
THEORY OF AMPLIATION

KATALIN MARTINÁS and LÁSZLÓ ROPOLYI: ON THE HIDDEN
ARISTOTELIAN THERMODYNAMICS

KÁROLY REDL: BEMERKUNGEN ÜBER DIE ÖKONOMISCHE ANRICHTEN
VON LEONARDUS LESSIUS

KORNÉL SOLT: LANGUAGE, PICTURES, AND TRUTH

LÁSZLÓ SZÉKELY: PHYSICAL AND PHILOSOPHICAL VALUES
Philosophical Debates on the Theory of Relativity
and L. Jánossy's Interpretation

DOXA 11

Numéro spécial consacré à la philosophie de la religion, à
la mémoire du Professeur József Lukács
En allemand

Au sommaire:

GUSZTÁV GECSE: KATHOLISCHE PHILOSOPHISCHE UND THEOLOGISCHE
TENDENZEN IN UNGARN VOR DEM ZWEITEN WELTKRIEG

LÁSZLÓ CSORBA: DIE ANFÄNGE DER KONZERVATIVEN KIRCHEN-
POLITIK

GYULA KLIMA: ÜBER DIE NATÜRLICHE THEOLOGIE VON ANTAL
SCHÜTZ

ZOLTÁN FRENYÓ: DIE ANFÄNGE DES EINFLUSSES VON TEILHARD DE
CHARDIN AUF DAS KATHOLISCHE DENKEN IN UNGARN

ZOLTÁN TURGONYI: ANALYSE DER KULTURSPARTE DER ZEITSCHRIFT
"VIGILIA" I.

ZOLTÁN GÁBOR: DER EINFLUSS DER DIALEKTISCHEN THEOLOGIE
IN DER UNGARISCHEN PROTESTANTISCHEN THEOLOGIE
ZWISCHEN DEN WELTKRIEGEN

PÁL HORVÁTH: KATHOLISCHES DENKEN IN UNGARN HEUTE

DOXA 12

Second numéro spécial sur la philosophie de la religion, à
la mémoire du Professeur József Lukács
En allemand

Au sommaire:

PÁL HORVÁTH: MODERNE KATHOLISCHE THEOLOGISCHE UND
PHILOSOPHISCHE RICHTUNGEN

KATALIN VIDRÁNYI: ANTHROPOLOGISCHE TYPEN - CHRISTOLOGISCHE
TYPEN

GUSZTÁV GECSE: KATHOLISCHE PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE
IM 20. JAHRHUNDERT

ZOLTÁN FRENYÓ: GESCHICHTE UND METAPHYSIK. DER AUGUSTINISCHE
ANTIHISTORIZMUS VOM M.F. SCIACCA

ZOLTÁN TURGONYI: DAS MARXISMUS-BILD VON MARITAIN

ZOLTÁN GÁL: ATHEISMUS DEUTUNGEN IN DER MODERNEN
PROTESTANTISCHEN THEOLOGIE

GYÖRGY GÁBOR: KÖNNEN DIE REBELLEN GLÜCKLICH SEIN?

ZOLTÁN GÁL: DIE HOFFNUNG IN THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

PÁL HORVÁTH: DAS KATHOLISCHE DENKEN NACH DEM KONZIL

EGALEMENT DISPONIBLE DANS LA "COLLECTION DOXA":

GYULA KLIMA: ARS ARTIUM.

ESSAYS IN PHILOSOPHICAL SEMANTICS, MEDIAEVAL AND
MODERN

A PARAÎTRE:

Numéro spécial publié à l'occasion du soixantième anniversaire
du Professeur Gyula Munkácsy
Etudes en français, en anglais et en allemand

Au sommaire:

ZOLTÁN SZABÓ: MONAD AND MINIMA SENSIBILIA

ÁGNES ERDÉLYI: NATIO OR RATIO? - SCHELLING AND RUSSIAN
PHILOSOPHICAL ROMANTICISM

IMRE ORTHMAYR: THEORETICAL OR SOCIAL EVOLUTION: REMARKS ON
CONDORCET'S SKETCH OF HISTORICAL PROGRESS

LÁSZLÓ TENGELYI: EINE METHODE REKONSTRUKTIVER ANALYSE

KORNÉL STEIGER: SCHICKSALSWENDE DER PHILOSOPHIEGESCHICHTE
DES 19. JAHRHUNDERTS

JÁNOS KELEMEN: THE "THING IN ITSELF" AND THE "ENCOMPASSING"

GÁBOR BOROS: DIE IDEE DER GEMEINSCHAFT IN DER SPINOZANISCHEN
ETHIK

WOLFGANG RÜD: ÜBER DIE MÖGLICHKEIT EINER PHILOSOPHIERENDEN
GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

MÁRIA LUDASSY: LA VOLONTÉ GÉNÉRALE ET LA CONSCIENCE PRIVÉE.
INCOMPATIBILITÉ OU COMPLÉMENT?

J.C. NYIRI: HISTORY AND THE CHARACTER OF NATIONS

KATALIN NEUMER: DAS WITTGENSTEINSCHES PRIVATSPRACHENARGUMENT
ALS REFLEXIONSVERBOT

ÉVA ANCSEL: ÜBER DIE TRAGÖDIE: VON WITTGENSTEIN ZURÜCK ZU
SCHELLING

GUSZTÁV GECSE: CATHOLICISME ET SOCIALISME

AVIS A NOS COLLABORATEURS

Les manuscrits, en deux exemplaires, doivent être envoyés à l'adresse suivante:

"Doxa", Neumer Katalin

MTA Filozófiai Intézet

ou

ELTE BTK Filozófiai Tanszék

H-1398 Budapest

H-1088 Budapest

P.F. 594

Pollack Mihály tér 10

Etant donné que nous composerons à l'avenir notre revue sur ordinateur, les manuscrits peuvent également être envoyés, *non mis en forme*, sur diskette pouvant être utilisée sur ordinateur compatible IBM XT ou AT en joignant un exemplaire imprimé. Les études en langues étrangères ne peuvent être publiées qu'après révision par une personne dont la langue en question est la langue maternelle, C'est à l'auteur qu'il appartient, le cas échéant, de faire procéder à la traduction ou à la révision de son texte. La Rédaction est en mesure de recommander des traducteurs et des réviseurs qui ont déjà fait leurs preuves en matière de textes spécialisés. Dans le cas des textes acceptés pour la publication, les frais de traduction et de révision sont pris en charge par notre Institut, dans les limites des tarifs en vigueur.

Notre revue peut être achetée par le truchement de la librairie "Magiszter (Magiszter Könyvesbolt, H-1052 Budapest, Városház utca 1) et de notre Institut, à l'adresse ci-dessus.

Notre prochain numéro peut être commandé dès maintenant.

La Rédaction

NOS AUTEURS

- ARON, Raymond Philosophe (Paris)
- BOURDIEU, Pierre Collège de France (Paris). Directeur du
Centre de Sociologie Européenne
- CSIZMADIA, Sándor Philosophe (Institut de Philosophie,
Université Janus Pannonius de Pécs)
- DANNEMANN, Rüdiger Spécialiste de Lukács (Ennepetal/Pader-
born, RFA)
- HARICH, Wolfgang Précédemment aux Editions Aufbau de Ber-
lin (RDA)
- LUDASSY, Mária Philosophe (Institut de Philosophie de
l'Académie des Sciences de Hongrie)
- RÉNYI, Ágnes Sociologue (Institut de Sociologie,
Université Lőránd Eötvös de Budapest)
- ROCHLITZ, Rainer Philosophe (Paris)
- TERTULIAN, Nicolae Ecole des Hautes Etudes en Sciences
Sociales (Paris)
- TORDAI, Zádor Philosophe (Institut de Philosophie de
l'Académie des Sciences de Hongrie)
- TÓTH, Tamás Philosophe (Institut de Philosophie de
l'Académie des Sciences de Hongrie)

DOXA

FILOZÓFIAI MŰHELY

16



Filozófiai Intézet
Magyar Tudományos Akadémia Budapest